ISSN 2654-2366

Archive

Αθήνα 2020 Τόμος 16



Επιστημονική περιοδική έκδοση ανοικτού περιεχομένου

ISSN 2654-2366

Τόμος 16 - 2020

Αριθμός Τόμου: Archive τόμος 16, 2020
Εκδότης: Κ. Καλογερόπουλος
Τόπος έκδοσης: Μοράβα 8, 121 36 Περιστέρι, Αθήνα
Χρονολογία έκδοσης: Δεκέμβριος 2020

Περιεχόμενα

Περιλήψεις

Δασκαλοπούλου, Σ. 2020, Γαμηλιότητα: Οι προτιμήσεις και οι κανόνες, *Archive*, 16, 6-38.

Το κείμενο εστιάζεται στην κοινωνική αντίδραση ενάντια στη διεύρυνση της «ζώνης αγαμίας», την οποία προσπάθησε να επαναφέρει η εκκλησία και οι σχετικοί βυζαντινοί νομοκάνονες (10ος και 11ος αιώνας). Για να κατανοήσουμε την αντίδραση αυτή, αρκεί να υπενθυμίσουμε ότι οι αγροτικές κοινότητες που συνθέτουν σήμερα στο μεγαλύτερο μέρος τους τις σύγχρονες κοινωνίες με σύνθετες δομές (Levi-Strauss 1949) –στις οποίες άλλωστε και ανήκουμε- αποτελούσαν παλαιότερα σχετικά περιορισμένες πληθυσμιακά ομάδες με τάσεις αναπαραγωγής εκ των έσω. Πρόκειται για κοινωνικές δομές που εξακολουθούν να επιβιώνουν ως ιδεολογία, ακόμα και ως πρακτική, παρόλη τη σύγχρονη συνείδηση που επικρατεί ότι, μετά τον Β' Παγκόσμιο πόλεμο, η ακτίνα δράσης και επικοινωνίας των ανθρώπων διευρύνθηκε, υπερβαίνοντας τα συμβατικά εδαφικά όρια των κρατών ενώ, παράλληλα, η διαδικασία της παγκοσμιοποίησης διεθνοποίησε και το πεδίο των κοινωνικών επιλογών.

Καλογερόπουλος, Κ. 2020, Η θρησκεία και η λατρεία στο αρχαιολογικό πλαίσιο, *Archive*, 16, 39-45.

Η μελέτη της θρησκείας και της τελετουργίας στο αρχαιολογικό πλαίσιο σχετίζεται συνήθως με έρευνα στις «θρησκείες του κόσμου», ιδιαίτερα εκείνες που διαθέτουν *ιερά κείμενα* και εικονογραφικό πλαίσιο. Μια νέα μορφή αρχαιολογικής προσέγγισης στρέφει το ενδιαφέρον προς την κατεύθυνση της κατανόησης των υλικών μορφών της θρησκείας, μέσω του συνδυασμού πολλαπλών προοπτικών και διαφορετικών μεθοδολογικών προσεγγίσεων. Χρησιμοποιώντας μια ποικιλία από στρατηγικές εφαρμοσμένες σε διαφορετικές περιοχές και χρονικές περιόδους, οι αρχαιολόγοι μπορούν να δείξουν ότι η αρχαιολογική μελέτη της θρησκείας και της τελετουργίας είναι δυνατή, μεθοδολογικά και θεωρητικά.

Ιωαννίδου, Α. 2020, Ο ρόλος του διεθνούς δικαστηρίου της Χάγης στη διεθνή κοινότητα, *Archive*, 16, 46-54.

Το παρόν δοκίμιο έχει ως αντικείμενο μελέτης το Διεθνές Δικαστήριο της Χάγης και τον πολυδιάστατο ρόλο του ως προς την επίλυση των διακρατικών διαφορών στη διεθνή κοινότητα. Ειδικότερα, επικεντρώνεται στη διαδικασία προσφυγής μίας χώρας ενώπιον του και στις προϋποθέσεις νομιμοποίησής της. Παράλληλα, δίνεται έμφαση στη συγκατάθεση των διαδίκων κρατών και στη διαδικασία σύναψης του συνυποσχετικού. Τέλος, γίνεται μία απόπειρα αποτίμησης της συμβολής του Διεθνούς Δικαστηρίου, καθώς και της αποτελεσματικότητάς του ως τρόπου ειρηνικής επίλυσης των διεθνών διαφορών.

Γκολομάζου, Θ. 2020, Αφομοιωτικό και διαπολιτισμικό εκπαιδευτικό μοντέλο: η ελληνική πραγματικότητα, *Archive*, 16, 55-57.

Το διαπολιτισμικό και το αφομοιωτικό είναι δύο εκπαιδευτικά μοντέλα με ριζικά αντίθετους προσανατολισμούς και στόχους. Αντιπροσωπεύουν δύο διαφορετικούς ρόλους της εκπαίδευσης στην διαχείριση του ζητήματος της κοινωνικής πολυμορφίας και απαιτούν διαφορετικές εκπαιδευτικές πολιτικές και προγράμματα, εστιασμένα είτε στην ιδέα της αφομοίωσης είτε στην ιδέα του δικαιώματος στην πολιτισμική ιδιαιτερότητα. Στο παρόν δοκίμιο διερευνώνται οι αφομοιωτικές και διαπολιτισμικές πρακτικές στην εκπαίδευση και επιχειρείται κριτική προσέγγιση της ελληνικής εκπαιδευτικής πραγματικότητας. Οι εν λόγω

πρακτικές στηρίζονται σε δύο βασικές ιδέες, εκείνη της πολιτισμικής αφομοίωσης και της διαπολιτισμικότητας, έτσι όπως εφαρμόστηκαν και εφαρμόζονται σε παγκόσμια κλίμακα σε κανονιστικό και διαχειριστικό επίπεδο.

Βερόνα, Ο., Κωστιδάκης, Θ. 2020, Αρχιτεκτονική και Ψυχολογία, *Archive*, 16, 58-73.

Υφίσταται συνεχής αλληλεπίδραση ανάμεσα στον χώρο και τον άνθρωπο. Αυτό συμβαίνει με πολλούς τρόπους. Οποιοδήποτε αρχιτεκτόνημα, όπως και κάθε άλλο εξωτερικό αντικείμενο, γίνεται κατανοητό από τον άνθρωπο μέσα από μια διαδικασία αντίληψης, η οποία μετατρέπει τα μηνύματα των αισθήσεων σε ατομική εμπειρία και γνώση. Όμως κατά τη διάρκεια αυτής της διαδικασίας το εξωτερικό ερέθισμα αλλοιώνεται. Δηλαδή, η νοητή εικόνα που σχηματίζει κανείς για το κτίριο δεν ταυτίζεται ποτέ με την πραγματική εικόνα του κτιρίου. Η εσωτερική εικόνα είναι φορτισμένη με διαφόρων ειδών νοήματα που τις προσδίδει αυτόματα το άτομο. Αυτά σχετίζονται με την παιδεία, την πολιτισμική του ιδιαιτερότητα, την ψυχοσύνθεση, ακόμα και τη διάθεσή του.

Γαμηλιότητα: Οι προτιμήσεις και οι κανόνες

Λέξεις-κλειδιά: *Αγχιστεία, Αδελφοποίηση, Αιματοσυγγένεια, Γαμηλιότητα, Γαμικά κωλύματα, Έλυμπος Καρπάθου, Ενδογαμία, Εξωγαμία, Συγγένεια, Τριγένεια*

Σοφία Δασκαλοπούλου, (Ομοτ. Καθ.) Πανεπιστήμιο Αιγαίου, Τμήμα Πολιτισμικής Τεχνολογίας και Επικοινωνίας:

Abstract

In the following paper we focus on the social reaction against the expansion of the "celibacy zone", which the church and the relevant Byzantine canons (10th and 11th century) tried to restore. To understand this reaction, suffice it to recall that the rural communities that today make up for the most part modern societies with complex structures (Levi-Strauss 1949) –to which we belong- used to be relatively limited population groups with endogamic reproductive tendencies. These are social structures that still survive as an ideology, even as a practice, despite the modern perception that, after World War II, the radius of action and communication of the people expanded, exceeding the conventional territorial boundaries of states while, at the same time, the process of globalization has also internationalized the field of social choices.

Στο κείμενο που ακολουθεί θέλουμε να εστιάσουμε στην κοινωνική αντίδραση ενάντια στην διεύρυνση της «ζώνης αγαμίας», την οποία προσπάθησε να επαναφέρει η εκκλησία και οι σχετικοί βυζαντινοί νομοκάνονες (10ος και 11ος αιώνας). Για να κατανοήσουμε την αντίδραση αυτή, αρκεί να υπενθυμίσουμε ότι οι αγροτικές κοινότητες που συνθέτουν σήμερα στο μεγαλύτερο μέρος τους τις σύγχρονες κοινωνίες με σύνθετες δομές (Levi-Strauss 1949)[1] –στις οποίες άλλωστε και ανήκουμε- αποτελούσαν παλαιότερα σχετικά περιορισμένες πληθυσμιακά ομάδες με τάσεις αναπαραγωγής εκ των έσω. Πρόκειται για κοινωνικές δομές που εξακολουθούν να επιβιώνουν ως ιδεολογία, ακόμα και ως πρακτική, παρόλη τη σύγχρονη συνείδηση που επικρατεί ότι, μετά τον Β' Παγκόσμιο πόλεμο, η ακτίνα δράσης και επικοινωνίας των ανθρώπων διευρύνθηκε, υπερβαίνοντας τα συμβατικά εδαφικά όρια των κρατών ενώ, παράλληλα, η διαδικασία της παγκοσμιοποίησης διεθνοποίησε και το πεδίο των κοινωνικών επιλογών. Παράλληλα, όμως, με την τάση αναπαραγωγής εκ των έσω, τα εθνογραφικά δεδομένα, σε συνδυασμό με τις ιστορικές και δημογραφικές πηγές, ανιχνεύουν, μέσα σε όλο τον ιστορικό ευρωπαϊκό χώρο, και αλλεπάλληλες ζώνες ενδογαμίας γύρω από σχετικά σταθερούς οικιστικούς πυρήνες. Με επίκεντρο τον οικισμό, η ακτίνα γαμηλιότητας μπορεί να περιορίζεται ή να επεκτείνεται, να ταυτίζεται με την έκταση της κοινότητας ή να την υπερβαίνει, ανάλογα με τις συγκυρίες (δημογραφικές, πολιτικές, κοινωνικές και οικονομικές) επαναπροσδιορίζοντας κάθε φορά τα νέα γεωγραφικά της όρια.

Από τις μαρτυρίες της ιστορικής δημογραφίας προέκυψε ότι στις αρχές του 20ού αιώνα, εκεί όπου η ακτίνα γαμηλιότητας συνέπιπτε εθιμικά με τα γεωγραφικά όρια της κοινότητας, εκδηλώθηκε σε πολλές περιοχές (κυρίως ορεινές και ημιορεινές) μια τάση διεύρυνσης και

[1] 1949. Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Mouton & Cie/Maison des sciences de l' homme, 1971, 580 pages. Πρώτη έκδοση το 1948 και δεύτερη το 1967.

αναδιοργάνωσης του γαμήλιου ορίζοντα, υπαγορευμένη από τα συγκείμενα ιστορικά, πολιτικά και οικονομικά πλαίσια. Έτσι, την "κλειστή" κοινοτική ενδογαμία (endogamie villageoise) την διαδέχτηκε η "τοπική ή περιφερειακή" ενδογαμία (endogamie de localité) η οποία, πολύ συχνά, απεικόνιζε και την κοινωνική πραγματικότητα μιας εσωτερικής μετανάστευσης με πολλαπλές μετακινήσεις και νεοτοπικές εγκαταστάσεις μέσα στα όρια μιας ευρύτερης γεωγραφικής περιοχής που αναπροσάρμοζε, αντίστοιχα, και τη περιοχή της γαμηλιότητας.

Μελετώντας παρόμοια φαινόμενα στη γαλλική επαρχία της δεκαετίας του ’60 και μετά, η Tina Zolas και η Francoise Zonabend χρησιμοποιώντας τον όρο «τοπική ή περιφερειακή ενδογαμία» ορίζουν την ενδογαμία που περικλείεται μέσα σε ορισμένα γεωγραφικά όρια, τα οποία δεν ξεπερνούν, συνήθως, τα όρια του νομού ή της επαρχίας, αλλά, αντίθετα, τείνουν να αντιστοιχούν στην απόσταση που μπορεί κανείς να διανύσει μέσα σε μια μέρα με αυτοκίνητο (1970: 178). Βέβαια, η γεωγραφική απόσταση εκτιμάται σε συνάρτηση με την ύπαρξη προσβάσεων, βατών δρόμων, δηλαδή καλού οδικού δικτύου, δεδομένης της σημασίας που είχε ανέκαθεν στη ζωή των ανθρώπων το κατά πόσον μια μετάβαση και επιστροφή μπορούν να γίνουν μέσα στην ίδια ημέρα ή χρειάζεται να «ξενοκοιμηθείς». Αυτό ήταν το μέτρο για την εκτίμηση της γεωγραφικής απόστασης. Στα τέλη του 20ού αιώνα, η κατασκευή ταχέων μέσων κυκλοφορίας, ατομικής και μαζικής, εξακολουθεί να διατηρεί, αν και σε άλλη κλίμακα, τη σχετικότητα ανάμεσα στη γεωγραφική απόσταση και την επαφή με τη διάσπαρτη συγγένεια ή τη δημιουργία νέων δικτύων γαμηλιότητας.

Στη ζώνη ενδογαμίας (είτε πρόκειται για την κοινοτική είτε για την περιφερειακή), είναι *κοινό μυστικό*, ότι όλοι «παντρεύονταν μεταξύ τους». Πρόκειται για μια έκφραση που παραπέμπει στους συστηματικούς γάμους ανάμεσα σε εξαδέλφια. Παλαιότερα, πριν από το 1914, οι περισσότεροι γάμοι γίνονταν μέσα από το χωριό. Επίσης, υπήρχε και ένα ποσοστό αιματοσυγγενειακών γάμων (mariages consanguins), δηλαδή γάμων ανάμεσα σε πρώτα ή σε δεύτερα εξαδέλφια (τέταρτος και έκτος βαθμός συγγένειας): «Σχεδόν όλο το χωριό ήταν από τις οικογένειες G. και T., γιατί όλοι είχαν παντρευτεί τα ξαδέλφια τους[2]. Δεν ήταν καλό, αλλά εκείνη την εποχή γινόταν πολύ». Με το γύρισμα του αιώνα, η πλειοψηφία των κατοίκων ήταν, πια, από το γένος των G. Έτσι, δύο τύποι γάμου επικράτησαν: οι γάμοι μέσα στη "διάχυτη" συγγένεια (parenté diffuse), που ήταν και ο κανόνας και οι γάμοι μέσα στη στενή ή κοντινή συγγένεια (parenté proche), οι οποίοι όμως όλο και λιγόστευαν, παρόλο που κανείς δεν φαινόταν να τους αποδοκιμάζει, το αντίθετο μάλιστα, εφόσον γίνονταν «για τη γη». Και οι δυο αυτοί τύποι γάμου είχαν το πλεονέκτημα να τοποθετούνται μέσα σε έναν «οικείο κοινωνικό κόσμο», όπου ο καθένας ήξερε με ποιον είχε να κάνει (T. Zolas & F. Zonabend 1970: 170)[3].

---

[2] Είναι γεγονός ότι οι γάμοι ανάμεσα σε πρώτα (που ήταν ανέκαθεν σπανιότεροι) ή δεύτερα ξαδέλφια, γινόντουσαν κυρίως μέσα στα γένη της μητέρας (dans les lignages des mères), που σημαίνει γάμος ανάμεσα σε σταυρωτά ξαδέλφια, και πολύ λιγότερο γινόντουσαν «μέσα στο ίδιο όνομα», δηλαδή μέσα στο ίδιο επίθετο, (mariages dans le même nom), που σημαίνει τον γάμο ανάμεσα σε παραλληλοξάδελφα.

[3] Tina Zolas, Françoise Zonabend, 1970. « Cousinage, voisinage » στο Pouillon, J. et P. Maranda (réunis par) *Echanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss*, La Haye, Mouton. Βλ. Επίσης και Zolas, T., Verdier, Y et Fr. Zonabend, 1970. «Parler famille» στο *L’Homme* X (3). Τα δυο αυτά κείμενα συμπεριελήφθησαν στο βιβλίο : Tina Zolas, Marie-Claude Pingaud, Yvonne Verdier, Françoise Zonabend, *Une Campagne voisine : Minot, un village bourguignon,* Paris, Editions de la Maison des sciences de l’homme, 1990. Στο βιβλίο δημοσιεύονται τα αποτελέσματα του ερευνητικού προγράμματος που χρηματοδότησε το CNRS (1967-1975) και συντόνισε ο M. Georges-Henri Rivière, επίτιμος διευθυντής του Musée des Arts et Traditions Populaires στο Παρίσι. Πρόκειται για μια πρότυπη εθνολογική έρευνα που πραγματοποίησαν οι συγγραφείς, ερευνήτριες στο εργαστήριο κοινωνικής ανθρωπολογίας του Claude Lévi-Strauss στο Collège de France, ακολουθώντας το νέο ιδεολογικό ρεύμα που υπαγόρευε τη στροφή της ανθρωπολογίας προς τη μελέτη του ιστορικού

Μας ενδιαφέρει ο τρόπος που οι δύο συγγραφείς ορίζουν και διαχωρίζουν τη *διάχυτη* από την *κοντινή* συγγένεια. Είναι φανερό ότι και οι δυο αυτές συγγένειες ξεκινούν και διαρθρώνονται γύρω από το άτομο ή, καλύτερα, γύρω από το κάθε άτομο, εφόσον μέσα στο συγγενειακό γίγνεσθαι της αμφιπλευρικότητας, ο καθένας μας αποτελεί σημείο σύμπτωσης πολλαπλών γραμμών καταγωγής, με αποτέλεσμα τις μεγάλης έκτασης συγγενειακές επικαλύψεις. Άλλωστε, υπάρχει και η έκφραση «το ένα σόι μπαίνει μέσα στ' άλλο». Για το κάθε άτομο, λοιπόν, υπάρχουν δυο συγγενειακοί χώροι απόλυτα διακριτοί και διαφοροποιημένοι ο ένας από τον άλλο: ο χώρος της κοντινής συγγένειας, όπου ο δεσμός της συγγένειας είναι γνωστός, καθώς και ο χώρος της διάχυτης συγγένειας, όπου, μόνη παραμένει η συνείδηση ενός κάποιου συγγενειακού δεσμού. Στην ελληνική γλώσσα, αντίστοιχες εκφράσεις είναι οι: 'μακρινή συγγένεια' και 'γάμος ανάμεσα σε μακρινούς συγγενείς' ή 'μακρινά ξαδέλφια'. Με άλλα λόγια, υπάρχει ένα σημείο ρήξης ανάμεσα στη συγγένεια που γνωρίζουμε και σε αυτήν που μόνον την αναγνωρίζουμε. Όμως, και τις δυο αυτές συγγένειες, οι συγγραφείς τις τοποθετούν μέσα στα όρια της κοινότητας. Η μεν πρώτη περιλαμβάνει όλους τους δεδομένους για το κάθε άτομο συγγενείς, που είναι πολλοί ή λιγότεροι ανάλογα με το σημείο αναφοράς που αποτελεί ο κάθε ego, ενώ η δεύτερη είναι 'όλοι οι άλλοι'. Συμπίπτει με τα όρια της κοινότητας και έχει να κάνει με το αίσθημα της κοινής καταγωγής από έναν μικρότοπο: γνωριζόμαστε όλοι μεταξύ μας, γιατί είμαστε όλοι εξαδέλφια («On se sait entre soi, car on est tous cousins») (T. Jolas & F. Zonabend 1970: 173).

Στο σημείο αυτό θα θέλαμε να επιστρέψουμε στην κοινωνιολογική έννοια της τοπικής ή περιφερειακής ενδογαμίας για να την επαναπροσδιορίσουμε σε σχέση με την έννοια της διάχυτης συγγένειας. Συγγενειακά μιλώντας, η ενδογαμική πρακτική της διάχυτης συγγένειας στηρίζεται στην εξωγαμική πρακτική της κοντινής συγγένειας. Παράλληλα, το πέρασμα από την κοινοτική ενδογαμία στην περιφερειακή, ερμηνεύεται ως μια μορφή ρήξης με την πρακτική των ενδοσυγγενειακών γάμων (μέσα στην κοντινή ή τη μακρινή συγγένεια) προς όφελος άλλων, 'ξένων' επιλογών, που έχουν να κάνουν περισσότερο με τις αρχές γαμηλιότητας που χαρακτηρίζουν τα πολυπληθή σύνολα των σύγχρονων ή συνθέτων κοινωνιών (με την μη ύπαρξη κανόνων, κατά τον ορισμό του C. Levi-Strauss, 1949) παρά με τις εσωστρεφείς, και συντηρητικές σε θέματα αναπαραγωγής, αγροτικές κοινωνίες των δύο τουλάχιστον τελευταίων αιώνων. Επανερμηνεύοντας, όμως, τα δεδομένα, θεωρούμε ότι η διάχυτη συγγένεια ξεπερνάει κατά πολύ τα όρια της κοινότητας, για να συμπέσει με αυτά της περιφερειακής ενδογαμίας, και ακόμα πιο μακριά, με όλους τους συγγενειακούς κλάδους και τις συγγενειακές απολήξεις των κατατμημένων αμφίπλευρων γενών, που είτε έχουν μετοικήσει μέσα στην παρακείμενη γεωγραφική περιοχή, είτε έχουν μεταναστεύσει σε άλλο τόπο ή σε άλλη ήπειρο. Κάτω από αυτό το πρίσμα, η ενδογαμία μέσα στην

χώρου των ευρωπαϊκών κοινωνιών ή 'ανθρωπολογικότερα', των κοινωνιών με σύστημα αδιαφοροποίητης καταγωγής και γραπτές ιστορικές πηγές. Για τους εθνολόγους της εποχής και τη γαλλική ανθρωπολογική σχολή, το χωριό Minot του Châtillonais στη Βουργουνδία, απετέλεσε το σκηνικό για τη *δοκιμασία* της ίδιας της ανθρωπολογίας (ως θεωρία, μεθοδολογία και εθνογραφική πρακτική), που κλήθηκε να προσαρμοστεί στα νέα επιστημολογικά δεδομένα που επέβαλε η στροφή στην «εκ των έσω» παρατήρηση ([anthropology] at home) σε μια επιστήμη που διαμορφώθηκε στις αρχές του 20ου αιώνα και απέκτησε επιστημονική οντότητα αποστρεφόμενη τα 'οικεία' μόνο και μόνο γιατί εξειδικεύτηκε στα 'αλλότρια'. Παράλληλα, μέσα στην ίδια δεκαετία του 1970, και άλλοι εθνολόγοι άρχισαν να πραγματοποιούν έρευνες πεδίου σε διάφορες επαρχίες της Γαλλίας, όπως ο Pierre Lamaison στο Gevaudan (νότιος Γαλλία), η Martine Segalen στο Bigouden (Βρετάνη) και ο Georges Augustins στα Πυρηναία. Το νέο αυτό επιστημολογικό ρεύμα οδήγησε στην ενσωμάτωση της μέχρι τότε περιθωριακής γαλλικής εθνολογίας στη γενική ανθρωπολογία, προσαρμόζοντας κλασικές έννοιες, όπως καταγωγή, αγχιστεία κλπ. στις ιδιαιτερότητες των αγροτικών κοινωνιών της δυτικής Ευρώπης και με ιδιαίτερη έμφαση στη μελέτη και αξιοποίηση των τοπικών αρχειακών πηγών. Βλ. και Zimmermann, Francis, *Enquête sur la parenté*, Paris, PUF, 1993.

παρακείμενη περιοχή είναι απόρροια μιας σειράς από γαμήλιες επιλογές, που πραγματοποιούνται κατά προτεραιότητα μέσα στη νεοτοπικά εγκατεστημένη διάχυτη συγγένεια, είτε αυτή καταγράφεται διαμέσου αιματοσυγγενειακών, είτε διαμέσου αγχιστειακών δεσμών.

Παράλληλα, τα εθνογραφικά μας δεδομένα από τον ηπειρωτικό και το νησιωτικό χώρο της Ελλάδας (ορεινή Αχαΐα και Κορινθία, Κρήτη) ενισχύουν την άποψη ότι η ενδογαμική πρακτική (και η ιδεολογία) της γαμηλιότητας δεν είναι απλά συνάρτηση των κοινοτικών γεωγραφικών ορίων, αλλά ότι επεκτείνεται ταυτόχρονα με την διαδικασία της κατάτμησης ακολουθώντας τις εδαφικές διόδους εξάπλωσης των νέων συγγενειακών τμημάτων (segments). Το ίδιο παρατηρείται και με τις υπερτοπικές διασπορικές κοινότητες. Έτσι, ακόμη και μέχρι τις μέρες μας, η ελυμπίτικη κοινωνία της Καρπάθου (Δωδεκάνησα) συντηρεί και ανανεώνει τους δεσμούς της με την ελυμπίτικη κοινότητα της Βαλτιμόρης (ΗΠΑ) μέσα από τη συστηματική ανατροφοδότηση των υπαρχόντων αγχιστειακών δικτύων με προτιμητικές ανταλλαγές που πραγματοποιούνται, αφενός, ανάμεσα στην κοινότητα προέλευσης και τους μετανάστες της και, αφετέρου, μέσα στα κοινωνικά όρια των νέων κοινοτήτων που συγκροτούν οι οικογένειες των μεταναστών στους τόπους υποδοχής. Οι εθνοτικές διασπορές ανά τον κόσμο αναπτύσσουν και συντηρούν δίκτυα ενδογαμηλιότητας για την διάσωση και μετάδοση από γενιά σε γενιά ταυτοτικών χαρακτηριστικών, όπως η γλώσσα, η αίσθηση του εθνικό-πολιτισμικού ανήκειν, των συνηθειών, κ.λπ.

Οι προτεραιότητες που εκφράζονται διαμέσου της γαμήλιας συμπεριφοράς των μεταναστών, μπορούμε να πούμε ότι συνάδουν με το μοντέλο της «δομικής σχετικότητας» του Evans-Pritchard (Nuer 1940): «Οι μετανάστες απ' την Έλυμπο παντρεύονται πρώτα μεταξύ τους, μετά με κοπέλες ή αγόρια από το χωριό και μετά με άλλους Καρπαθιούς. Κι υστερότερα, προτιμούν τους άλλους Έλληνες από τη Βαλτιμόρη» (Γ.Δ., πληροφορητής, Έλυμπος 1977). Για την διασπορική κοινότητα, η διεύρυνση της ακτίνας γαμηλιότητας ακολουθεί μια ιεραρχική κατάταξη που πριμοδοτεί το βαθμό 'οικειότητας' και γεωγραφικής εγγύτητας, με αφετηρία τον τόπο της μόνιμης εγκατάστασης. Το αντίθετο, όμως, φαίνεται να συμβαίνει για τους Ελυμπίτες που παραμένουν στο χωριό. Εκεί, από τη δεκαετία του 1900 - που άρχισε η μετανάστευση των απόκληρων δευτερότοκων αρσενικών[4]4 - και μετά, οι γαμήλιες συμπεριφορές προσαρμοζόμενες στα νέα δεδομένα της μετανάστευσης μέρους του ανδρικού πληθυσμού, αναπτύσσουν μια έντονη τάση για χωρική και περιφερειακή εξωγαμία. Έτσι, οι οικογένειες των Ελυμπιτών επιδιώκουν να παντρεύουν τις κόρες τους πρώτα με μετανάστες Ελυμπίτες στις ΗΠΑ, στη Γερμανία ή αλλού και μετά με Ελυμπίτες ή με άλλους Καρπαθιούς εγκατεστημένους στη Ρόδο και στον Πειραιά. Τελευταίος στις

[4] Η μαζική μετανάστευση (αρχές 1900) αλλά, κυρίως, η επιστροφή του πρώτου κύματος μεταναστών στο χωριό γύρω στα 1920, επέφεραν σταδιακά την υποτίμηση της έγγειας ιδιοκτησίας και, συνακόλουθα, την υποβάθμιση της εξουσίας και του κύρους των κανακαρέων, οι οποίοι δεμένοι στη γη και στο ντόπιο ανταλλακτικό εμπόριο, δεν διέθεταν το χρηματικό πλούτο που έφερναν μαζί τους κατά τις επισκέψεις τους στο νησί οι μετανάστες Ελυμπίτες. Προφανώς, η ερήμωση του χωριού και το σχετικό του άνοιγμα προς τον έξω κόσμο, επέφεραν κλυδωνισμούς στην παραδοσιακή του οργάνωση. Η εισροή του χρήματος σε μια κοινωνία όπου ο πλούτος και η κοινωνική κατάσταση μετριόντουσαν εθιμικά με το μέγεθος της έγγειας ιδιοκτησίας, οδήγησε αναπόφευκτα, ήδη πριν από το Β' Παγκόσμιο Πόλεμο, στην ταχεία υποτίμηση της γης και των προϊόντων της. Οι πρώτοι δε που πλούτισαν ήταν οι δευτερότοκοι αρσενικοί, οι μη κληρονόμοι, οι οποίοι λόγω του αποκλεισμού τους από την ιδιοκτησία της γης για χάρη της διατήρησης του τοπικού κοινωνικού συστήματος, επέλεξαν μαζικά τις νέες οδούς μετανάστευσης προς τις ΗΠΑ και τις εκβιομηχανισμένες χώρες της δυτικής Ευρώπης. Το κρίσιμο αυτό γεγονός υπονόμευσε την καθιερωμένη κοινωνική τάξη. Οι κανακάρηδες (οι κληρονόμοι της έγγειας γονικής περιουσίας) ήταν οι τελευταίοι που αποφάσισαν να εγκαταλείψουν το χωριό και να μεταναστεύσουν. Βλ. Capetanakis, S., «Elymbos, village de Carpathos: structuration d'une société 'archaïsante' », στο *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, No spécial 1981 : Aspects du changement social dans la campagne grecque.

επιλογές ήταν πλέον, όχι μόνο για τα κορίτσια αλλά και για τα αγόρια, ο γάμος μέσα στο χωριό ή μέσα στο νησί. Είναι η περίοδος που γίνονται δεκτοί και οι γάμοι με φωτογραφία. Εάν ο μετανάστης αδυνατεί να επιστρέψει για να παντρευτεί τη νύφη που διάλεξαν οι γονείς του στο χωριό, τότε το μυστήριο πραγματοποιείται με τη νύφη στην εκκλησία και δίπλα της τους κουμπάρους που κρατούν τη φωτογραφία του γαμβρού. Σε μικρό διάστημα μετά την τελετή, η νεαρή νύφη πηγαίνει να συναντήσει τον άνδρα της εκεί που είναι εγκαταστημένος. Όλες οι παραπάνω πρακτικές που παρεκκλίνουν του εθίμου που προκρίνει την κοινοτική ενδογαμία, σημαίνουν ότι, από την πλευρά αυτών που παραμένουν στην Έλυμπο, οι γαμήλιες στρατηγικές που αναπτύσσονται στοχεύουν στη διάνοιξη νέων διόδων προς τις χώρες μετανάστευσης: «Μετά από την κοπέλα που θα πάει με τον άντρα της, θ' ακολουθήσει κι όποιος δικός της, α[δ]ελφός, εξά[δ]ερφος ... θα παντρέψει και τις αδελφές της εκεί ... Στο χωριό παίρνουν ακόμα τα κανακαρίκια (η αρσενική και η θηλυκή προικώα γονική ακίνητη περιουσία), αλλά ούτε ξέρουν που βρίσκονται τα κτήματα» (Π.Κ., πληροφορητής, Έλυμπος 1978; S. Capetanakis 1981).

Παρατηρούμε ότι η έννοια της ενδογαμίας και η κοινωνική της εφαρμογή χαρακτηρίζονται από σχετικότητα και ευελιξία. Η ακτίνα της συγγενειακής ενδογαμίας αυξομειώνεται ανάλογα με τις υιοθετούμενες στρατηγικές: τα γένη μπορεί να αυτοορίζονται στο σύνολό τους ως εξωγαμικά, με αποτέλεσμα να προτιμώνται οι γαμήλιες ανταλλαγές έξω από τη φάρα (clan), ή αντίθετα να πολυδιασπώνται, έτσι ώστε να θεωρούνται θεμιτοί οι γάμοι ακόμα και ανάμεσα στους κλάδους του ίδιου γένους, εφόσον ύστερα από τρεις ή τέσσερεις γενιές μετά την αρχική διακλάδωση θεωρείται ότι δεν υπάρχει πια το «συγγένειο» (Ελεύθερνα, Κρήτη, 1992, Ανώγεια, 1990, 2018)[5]. Για να γίνει κατανοητή η συγκεκριμένη πρακτική, πρέπει να διευκρινίσουμε ότι αυτή η δομικού τύπου πολυκατάτμηση (pluri-segmentation) των γενών συνδυάζεται με το γεγονός ότι στις αμφιπλευρικές κοινωνίες η γενεαλογική μνήμη δεν ανεβαίνει βαθιά μέσα στο χρόνο, δηλαδή δεν υπερβαίνει συνήθως τους πέντε ανιόντες στην ευθεία γραμμή. Έτσι, η διεύρυνσή του γένους είναι κυρίως οριζόντια και καλύπτει την αμφίπλευρη πλάγια συγγένεια. Μέσα σ' αυτό το οριζόντιο εύρος και στους αμέσως επόμενους κατιόντες βαθμούς που θα προκύψουν, οι δυνατότητες των γαμήλιων επιλογών είναι πολλές, ιδίως όταν επικρατεί (όπως άλλωστε συμβαίνει στις ορεινές περιοχές της Κρήτης) η κοινωνική πρακτική της μετονομασίας του κάθε νέου κλάδου, εφόσον νέα επώνυμα δημιουργούνται με βάση τα υποκοριστικά ή τα παρανόμια των αρσενικών που ιδρύουν δικό τους κλάδο (Daskalopoulou, S. 2018). Τότε, οι αιματοσυγγενειακοί γάμοι, μέσα στο γένος (ανάμεσα σε παράλληλα εξαδέλφια), φαίνεται να επιτρέπονται λόγω των διαφορετικών οικογενειακών ονομάτων (επίθετα) που φέρουν ο άνδρας και η γυναίκα που πρόκειται να παντρευτούν, ακόμη κι αν είναι παραλληλοξάδελφα στον 6ο ή στον 8ο βαθμό. Έτσι, η επίκτητη κοινωνική ταυτότητα (το νέο επώνυμο) φέρεται να επικαλύπτει την όποια βαθμολογική εγγύτητα της συγγένειας, με αποτέλεσμα τη διεύρυνση του πεδίου επιλογής συζύγου και στις δύο πλευρές της αιματοσυγγένειας (Ανώγεια Κρήτης, επιτόπια έρευνα 1990; S. Dascalopoulos 1992, 533-551). Επίσης, η 'κοντή' γενεαλογική μνήμη καθορίζει κατά κάποιο τρόπο το όριο ανάμεσα στην κοντινή και τη διάχυτη/μακρινή συγγένεια, ανοίγοντας τη γαμηλιακή πρόσβαση στους αδιαβάθμητους μακρινούς/ες εξαδέλφους/ες.

Τα στοιχεία της ιστορικής δημογραφίας, έχουν αποδείξει ότι και στη δυτική Ευρώπη έχουν επικρατήσει διάφοροι μηχανισμοί ερμηνείας της καταμέτρησης των βαθμών της πλάγιας συγγένειας και, κατ' επέκταση, και της εξ αγχιστείας. Πολλές φορές, οι δημιουργούμενες κατά την επιτόπια έρευνα γραπτές εθνογραφικές πηγές, όπως είναι οι ολοκληρωμένες

[5] Dascalopoulos, S., 1992. «Territoriality and Structure of the Pastoral Lineage Families in Crete», Proceedings of the Commission's on Folk Law and Legal Pluralism Congress/Victoria University of Wellington, Wellington. - Daskalopoulou, S., 2018. «Territorialité et structure des familles linéaires d'Anoya», *Archive*. – Επιτόπια έρευνα στην Ελεύθερνα 1989-91.

ανασυστάσεις γενεαλογιών, καταδεικνύουν τη συστηματική ενδογαμική πρακτική μέσα και στα «δύο γένη»[6]6 της επιγαμίας, είτε πρόκειται για επιλογές μέσα στην αρρενογονική συγγένεια (ανιχνεύσιμη και από τη σύμπτωση των οικογενειακών ονομάτων που φέρουν οι δύο σύζυγοι), είτε για επαναληπτικές γαμήλιες ανταλλαγές μέσα στο γένος της μητρικής πλευράς (με, συχνά, ανανεούμενη διασταύρωση των δύο πρωταρχικών επιθέτων). Τέτοιες γαμήλιες επιλογές δικαιολογούνται, συνήθως, από το κοινωνικό θεώρημα ότι η γεωγραφική απόσταση προέχει της συγγενειακής εγγύτητας (proximité consanguine). Πρόκειται για μια ερμηνεία που συνεπάγεται το αποτέλεσμα ότι, σχεδόν εκ των πραγμάτων, γίνεται θεμιτός ο γάμος ακόμα και ανάμεσα σε βαθμολογικά κοντινούς πλάγιους συγγενείς, όταν αυτοί κατοικούν σε διαφορετικές κοινότητες ή έχουν μετοικήσει σε διαφορετικούς τόπους. Στις περιπτώσεις αυτές, η αναγκαία βαθμολογική απόσταση της συγγένειας υποκαθίσταται από τη γεωγραφική απόσταση. Εξ αντικειμένου, είναι μια κατάσταση που δίνει έμφαση (ως προς την επιζητούμενη αγχιστειακή σχέση) στο γεγονός ότι οι μέλλοντες σύζυγοι δεν βρίσκονται σε καθημερινή συναναστροφή. Αυτό σημαίνει ότι, από συγγενειακή άποψη και αναφορικά με τις συγκεκριμένες στρατηγικές, η καθημερινή συναναστροφή ερμηνεύεται ως μία «θέση οικειότης», η οποία επαυξάνει την «φύση οικειότητα» που συνιστά η εξ αίματος συγγένεια, με αποτέλεσμα να καθιστά τον γάμο «αθέμιτο».

Η γεωγραφική απόσταση, λοιπόν, θεωρείται ότι αποδυναμώνει τη συγγενειακή σχέση, η οποία μη τροφοδοτούμενη από την καθημερινότητα, μετουσιώνεται σε εν δυνάμει αγχιστειακή, ανατρέποντας την απαγορευτική ισχύ της βαθμολογικής εγγύτητας. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι πρόκειται για ένα επιχείρημα που είναι άμεσα κατανοητό από την ανθρωπολογική θεώρηση, η οποία εξ ορισμού απομακρύνει και αντικειμενοποιεί το «άλλο», το «ξένο» και, γενικά, την ετερότητα, με οποιαδήποτε μορφή κι αν εμφανίζεται. Έτσι, και οι στρατηγικές αναδόμησης της συγγένειας, αντιπαραθέτοντας το «έσω» με το «έξω από», αποστασιοποιούν το συγγένειο από τα 'τμήματα' που απομακρύνονται από την εντοπιότητά του. Πρόκειται, βέβαια, για στρατηγικές και μηχανισμούς που φαινομενικά είναι αντίθετοι προς την αντίληψη της συνοχής ανάμεσα στα μέρη και στο όλο, ήτοι την κλανική ομάδα και τα γένη, ή/και το γένος και τις γραμμές καταγωγής. Στην πραγματικότητα, όμως, το πέρασμα από τη μια αντίληψη στην άλλη γίνεται μέσα σε ένα και μόνο πλαίσιο αναφοράς, αυτό της αυξομείωσης των ορίων της ενδογαμικής πρακτικής (και της αντίστοιχης συμπεριφοράς) που χαρακτηρίζει τις δυτικές και αμφιπλευρικά συγκροτημένες κοινωνίες.

Στην Ελλάδα, οι ιστορικές συνθήκες που διαμορφώθηκαν από την παγίωση της Οθωμανικής κυριαρχίας – αργότερης στην Πελοπόννησο (1715) και πολύ παλαιότερης αλλού (14ος αιώνας) - είχε σαν αποτέλεσμα τη συγκέντρωση σημαντικού τμήματος του πληθυσμού στα νησιά και στα ορεινά (υπενθυμίζουμε ότι στη σημερινή Ελλάδα οι ορεινές κοινότητες καλύπτουν το 42% του χώρου). Το 19ο αιώνα, μετά τη συγκρότηση του νεοελληνικού κράτους, υπήρξαν σημαντικές εσωτερικές μεταναστεύσεις. Έτσι, όπου διάφορες παραδοσιακές ορεινές κοινότητες είχαν πρόσβαση σε ευφορότερες πεδινές περιοχές ή/και σε αστικοποιημένους χώρους, που για τον ένα ή τον άλλο λόγο παρουσίαζαν μείωση πληθυσμού ή και άδειαζαν (ιστορικές και γεωπολιτικές συγκυρίες, κ.ά.), παρατηρήθηκε το φαινόμενο που οι γεωγράφοι ονομάζουν «αποικισμός κατά κλώνους» (clone colonization) το οποίο θεωρούμε ότι, στις δεδομένες κοινωνίες, είναι σε μεγάλο βαθμό συγκείμενο με τις δομικές διαδικασίες της συγγένειας. Δηλαδή, σημαντικοί σε μέγεθος οικογενειακοί πυρήνες δημιουργούν μεταστάσεις σε μικρή σχετικά απόσταση, εκεί όπου δίνονται νέες δυνατότητες καλλιέργειας γης ή εξάσκησης κάποιου επαγγέλματος. Οι «μεταστάσεις» αυτές συνεχίζουν να τροφοδοτούνται από τον κεντρικό πυρήνα, κυρίως μέσω της σύναψης

[6] Βλ. παρακάτω *Διγένεια*: επιγαμία ανάμεσα σε δυο γένη, ήτοι το πατρικό που μεταβιβάζει το όνομα και το μητρικό.

προνομιακών αγχιστειακών σχέσεων. Θεωρούμε ότι η ίδρυση των νέων οικισμών ενεργοποιείται από την ίδια τη διαδικασία κατάτμησης των γενών με την ίδρυση νέων κλάδων, η οποία σηματοδοτείται από την αποχώρηση και μετεγκατάσταση σε νέο σημείο της ευρύτερης περιφέρειας των γιων των κατοίκων του πρωταρχικού οικισμού. Η ίδια αυτή διαδικασία μπορεί, θεωρητικά τουλάχιστον, να επαναλαμβάνεται σε κάθε γενιά, όσο υπάρχουν διαθέσιμα εδάφη. Στον ελληνικό ορεινό χώρο, οι οικισμοί-κλώνοι που παρατηρούνται ακολουθούν, συνήθως, μια ακτινωτή γραμμική διάταξη κατά μήκος των κτηνοτροφικών διαδρομών[7], με αποτέλεσμα να δημιουργούνται ευρύτερα εδαφικά δίκτυα (territorial networks), όπως αυτά που απαντώνται στην Κρήτη, όπως επίσης στους Αλβανούς, καθώς και στους βλαχόφωνους Έλληνες.

Ενδογαμικά δίπολα και γαμήλιες στρατηγικές.

Το εθνογραφικό παράδειγμα της Ελύμπου Καρπάθου

Εκτός από τα κωλύματα γάμου λόγω αιματοσυγγένειας και αγχιστείας που χωρίζουν τους συγγενείς σε απαγορευμένους ή σε επιλέξιμους συζύγους, στο κοινωνικό πεδίο εκδηλώνονται και ποικίλες τάσεις ενδογαμίας ή εξωγαμίας με δομικά χαρακτηριστικά, που οφείλονται, συνήθως, σε συγκείμενες οικονομικές, πολιτικές, θρησκευτικές, πολιτισμικές ή άλλες συγκυρίες. Για παράδειγμα, οι περιφερειακές ζώνες γαμηλιότητας που προαναφέραμε συναρτώνται όχι μόνον με τις όποιες συγγενειακές διαδικασίες κατάτμησης, αλλά και με την εσωτερική μετανάστευση, την οικονομική δραστηριότητα, τις πολιτικές εξελίξεις, κ.λπ. Η ενδογαμική πρακτική, όταν συμβάλει στον αποκλεισμό ομάδων ανθρώπων από την άσκηση εξουσίας, από συγκεκριμένες οικονομικές δραστηριότητες ή από την πρόσβαση σε περιουσιακά δικαιώματα, τότε αποκτά δομικά χαρακτηριστικά, διότι αποτελεί μέρος της οργάνωσης και της αναπαραγωγής της τοπικής κοινωνικής τάξης. Η ενδογαμία-εξωγαμία συνιστά ένα δίπολο που ενέχει κανόνες, αποκλίσεις, προτιμητικές πρακτικές, ή ακόμα και υπερβάσεις. Το εθνογραφικό μας παράδειγμα εστιάζει στην δομική διάσταση της ενδογαμικής πρακτικής, με παράδειγμα αναφοράς την Έλυμπο της Καρπάθου στα Δωδεκάνησα.

Η Έλυμπος είναι ορεινή κοινότητα με έντονα παραδοσιακά χαρακτηριστικά και βρίσκεται στο βόρειο τμήμα της Καρπάθου αποκομμένη από το νότιο τμήμα του νησιού τουλάχιστον μέχρι την δεκαετία του 1990, λόγω έλλειψης αμαξιτού δρόμου. Η κοινωνική της οργάνωση διαρθρώνεται γύρω από την εθιμική διάδραση ανάμεσα στην τοπική δομή της συγγένειας και το δικαίωμα πρόσβασης στην έγγεια ιδιοκτησία. Η ιεραρχική διάσταση της τοπικής κοινωνίας προκύπτει από μια σειρά από αντιθετικά δίπολα πού λειτουργούν τόσο σε επίπεδο οικογενειακής σύστασης όσο και σε αυτό της οικονομικής δραστηριότητας. Η εγκατάσταση στο γάμο είναι μητρογυναικοτοπική, με σχεδόν αποκλειστική χωρική ενδογαμία. Ο γάμος με νύφη «ξένη» ή «φερτή», ακόμα και από τη γειτονική κοινότητα του Απερίου, γίνεται δύσκολα ανεκτός και έχει επίπτωση στην γαμηλιακή προοπτική των θυγατέρων της οικογένειας του γαμβρού. Άρα, δεν υφίσταται εξωχωρική ζώνη προτιμητικής γαμηλιότητας. Ως νοικοκυριό ορίζεται η πυρηνική οικογένεια εγκατεστημένη στο μητρογονικό σπίτι της μητέρας της νύφης. Με το γάμο της πρωτοκόρης το σπίτι της μητέρας μεταβιβάζεται στη μελλόνυμφη ως μέρος της προίκας της, ενώ οι γονείς με τα υπόλοιπα παιδιά τους μετακινούνται σε σπίτι προερχόμενο από το μέρος του πατέρα, ή βρίσκουν άλλες λύσεις. Η συγγένεια αναγνωρίζεται μεν αμφιπλευρικά, αλλά με βάση τα πρωτοτόκια προσδιορίζονται δυο γραμμές καταγωγής, μια αρσενική, από πατέρα σε πρωτογιό και μια θηλυκή από μητέρα σε πρωτοκόρη. Έτσι, σε κάθε γενιά, στο μητρογονικό σπίτι συνυπάρχουν δυο γραμμές καταγωγής, η μητρική και η πατρική, οι οποίες παίρνουν

[7] Βλ. Δασκαλοπούλου, Σ., (2018). Territorialités et structure des familles linéaires d'Anoyia, *Archive*.

υπόσταση από την ένταξη στην μεν πατρική του πρωτογιού, στη δε μητρική, της πρωτοκόρης. Οι δυο γραμμές καταγωγής αποτελούν ένα πρώτο δίπολο εγγενές στο τοπικό σύστημα δομής της συγγένειας.

Τόσο η αρσενική όσο και η θηλυκή γραμμή δεν διαχωρίζουν μόνον τα δυο φύλα μέσα σε κάθε οικογενειακή μονάδα, αλλά ο τρόπος σύστασής τους επιβάλει και έναν εθιμικά επιβεβλημένο διαχωρισμό ανάμεσα στα δυο πρωτότοκα παιδιά, αρσενικό και θηλυκό, από τα υπόλοιπα αδέλφια τους. Ο πρωτότοκος από τους γιους και η πρωτότοκη από τις κόρες εντάσσονται στην αντίστοιχη με το φύλο τους γραμμή καταγωγής μέσα στην οικογένεια. Η πρωτοκόρη, η επονομαζόμενη «κανακαριά», παίρνει το όνομα της μητρικής γιαγιάς της, ενώ ο πρωτογιός, ο «κανακάρης», παίρνει το όνομα του πατρικού παππού του. Έτσι, η κάθε γραμμή, αρσενική και θηλυκή, είναι επώνυμη και εξελίσσεται στη βάση δυο βαπτιστικών ονομάτων που εναλλάσσονται από γενιά σε γενιά. Αυτό είναι το δεύτερο οικογενειακό δίπολο. Οι υπόλοιπες θυγατέρες μένουν συνήθως ανύπανδρες. Απασχολούνται στα κτήματα της πρωτότοκης αδελφής τους και διαμένουν τον περισσότερο καιρό στα καλύβια στα χωράφια, ενώ οι υστερότοκοι αδελφοί – σύμφωνα με τον εθιμικό κανόνα της νήσου - οφείλουν (τουλάχιστον θεωρητικά) να εγκαταλείψουν την οικογενειακή εστία στα 16 τους χρόνια, για να μην μαζεύονται πολλά άεργα αρσενικά στην κοινότητα ικανά να προβάλλουν αξιώσεις και να πυροδοτήσουν διενέξεις, βάζοντας σε κίνδυνο την παραδοσιακή ιεραρχική δομή της κοινότητας. Αυτό σημαίνει ότι τα υστερότοκα αδέλφια, αρσενικά και θηλυκά, δεν έχουν δικαίωμα πρόσβασης στην ιδιοκτησία της γης και για το λόγο αυτό τα περισσότερα παραμένουν άγαμα.

Οι κανακαρέοι και οι κανακαριές είναι οι αποκλειστικοί ιδιοκτήτες των «καλών» επίπεδων χωραφιών και έχουν όλα τα προνόμια που απορρέουν από την ιδιοκτησία τους. Είναι οι προύχοντες, διαμένουν μέσα στο χωριό, μπορούν να εκλεγούν δήμαρχοι ή να γίνουν παπάδες και έχουν και μελίσσια. Οι κανακαρέοι παντρεύονται με κανακαριές και έτσι κάθε νοικοκυριό βασίζει την επιβίωσή του στην συνεκμετάλλευση μιας πατρικής και μιας μητρικής προγονικής περιουσίας. Οι περιουσίες αυτές είναι επώνυμες και κατά φύλο προσδιορισμένες, εφόσον ταυτίζονται η μεν αρσενική με την πατρική γραμμή η δε θηλυκή με την μητρική γραμμή καταγωγής. Διαχωρίζονται εκ νέου σε κάθε γενιά, τη στιγμή του γάμου των νέων δικαιούχων. Στο γάμο της, η κανακαριά θα προικοδοτηθεί με το σύνολο της μητρογονική περιουσίας και ο κανακάρης με το σύνολο της πατρογονικής περιουσίας. Έτσι, λίγο-πολύ, τα προγονικά μένουν αναλλοίωτα, και υπόκεινται στον κοινωνικό έλεγχο, ενώ οι δικαιούχοι δεν είναι πραγματικοί ιδιοκτήτες, αλλά θεσμικοί θεματοφύλακες των πατρογονικών και, κατ' επέκταση, των δικαιωμάτων πρόσβασης στην ιδιοκτησία της γης. Η εθιμικά επιβεβλημένη επιγαμία ανάμεσα στους κανακάρηδες και τις κανακαριές σημασιοδοτεί το δίπολο πρωτότοκοι-ες/υστερότοκοι-ες που διαμορφώνει την τοπική ιεραρχική δομή της κοινωνίας.

Το τρίτο δίπολο φέρνει στο προσκήνιο την οικονομική δραστηριότητα των κατοίκων και βασίζεται στην κοινωνικό-πολιτική αντίθεση ανάμεσα στους κατόχους της γης και τους ποιμένες. Παρόλο που σύμφωνα με την τοπική παράδοση οι βοσκοί ήταν οι ιδρυτές του χωριού, δεν κατέχουν «περιουσίες», δηλαδή δεν κατέχουν κτήματα επίπεδα στις καλλιεργήσιμες ζώνες της αγροτικής περιφέρειας. Οι επονομαζόμενες *περιουσίες* είναι εθιμικά αναγνωρισμένες, επώνυμες και σεξικά προσδιορισμένες, ανήκουν αποκλειστικά στους κανακαρέους και τις κανακαριές, ενώ ο τρόπος μεταβίβασής τους είναι παγιωμένος χάρη στο τοπικό εθιμικό δίκαιο. Οι βοσκοί, εκτός από τα κοπάδια τους, κατέχουν συνήθως κομμάτια γης στις αναβαθμίδες και όχι χωράφια στα επίπεδα μέρη των καλλιεργήσιμων ζωνών ενώ, συνήθως, διαμένουν κοντά στα βοσκοτόπια. Έχουν το δικαίωμα του εκλέγειν, αλλά όχι του εκλέγεσθαι. Ωστόσο, το δίπολο καλλιεργητές/βοσκοί αποκτά την πλήρη σημασία του μόλις γίνει φανερό ότι οι δύο αυτές κοινωνικοεπαγγελματικές ομάδες αποτελούν δύο αλληλένδετες και συμπληρωματικές οικονομικές μονάδες. Η καλλιεργήσιμη

γη κατανέμεται σε τρεις ζώνες, όπου τα χειμερινά σιτηρά, τα σιτηρά της άνοιξης και η αγρανάπαυση ακολουθούν τριετή εναλλαγή εξασφαλίζοντας, έτσι, την διατήρηση της γονιμότητας της γης. Στα χωράφια που βρίσκονται στη ζώνη της αγρανάπαυσης παρέχονται δικαιώματα πρόσβασης στους βοσκούς για τα κοπάδια τους που συμβάλλουν έτσι στην ανανέωση και την ευφορία της γης. Συνεπώς, η εναλλαγή των καλλιεργειών είναι συνδεδεμένη με την κτηνοτροφία. Η συμπληρωματικότητα αυτή μεταξύ φυτών και ζώων, που συνεπάγεται την αλληλεξάρτηση γεωργών και ποιμένων, στο κοινωνικό επίπεδο μετουσιώνεται σε ένα κωδικοποιημένο σύστημα παροχών και αντισταθμιστικών ωφελειών που εξασφαλίζει την αυτάρκεια της κοινότητας του χωριού. Έτσι, εκτός από την ανταλλαγές προϊόντων, η κοινωνική συνοχή βασίζεται και στην εθιμική σύναψη δεσμών πνευματικής συγγένειας (βαπτίσεις) ανάμεσα σε γεωργούς και βοσκούς, όπου νονοί/νονές είναι πάντα οι πρώτοι, στις τελετουργικές ανταλλαγές προϊόντων κατά τις μεγάλες θρησκευτικές γιορτές, κ.ά. Η ανταλλακτική πρακτική υποκαθιστά σε μεγάλο βαθμό τις εμπορικές συναλλαγές, εφόσον το χρήμα που είναι σπάνιο, δεν παρεμβαίνει μεταξύ των συναλλασσόμενων μερών. Επίσης, ο κάθε βοσκός έχει, κατά προτεραιότητα, πρόσβαση στα χωράφια του κουμπάρου του καλλιεργητή, δηλαδή του κανακάρη ή της κανακαριάς που έχει βαφτίσει το παιδί του.

Τέλος να επισημάνουμε ότι μέσα από την επεξεργασία των πρωτογενών δεδομένων αναδεικνύονται η έννοια της απομόνωσης και της αυτάρκειας. Η κοινωνικοοικονομική απομόνωση (isolat), είναι τοπικά συνδεδεμένη με την ιεραρχική οργάνωση της κοινότητας, η οποία φαίνεται να παραμένει ενεργή, αλλά και να διαιωνίζεται μέσω της ενδογαμίας τόσο σε επίπεδο χωριού όσο και σε επίπεδο κοινωνικοεπαγγελματικών ομάδων. Έχουμε, λοιπόν, χωρική ενδογαμία, χωρίς περιφερειακή γαμήλια περιοχή, ομογαμία στο επίπεδο της επαγγελματικής δραστηριότητας, αλλά και ιεραρχική ομογαμία ανάμεσα σε επώνυμες γραμμές καταγωγής με βάση τα πρωτοτόκια. Άρα, τα τρία δομικά δίπολα της Ελυμπίτικης παραδοσιακής κοινωνίας συναρτώνται με τρεις αλληλένδετες ζώνες ενδογαμίας, τη χωρική, την επαγγελματική και την ιεραρχική.

Αιματοσυγγένεια – Αγχιστεία

Α. Οι ανθρωπολογικές σταθερές της συγγένειας

Η σύγχρονη ανθρωπολογία βασίζεται πάνω σε δυο εμπειρικές διαπιστώσεις που είχαν ήδη επικρατήσει από τον 19ο αιώνα. Η πρώτη διαπίστωση αφορά στην παραδοχή ότι το ανθρώπινο είδος είναι ενιαίο, με συνακόλουθο την ανάπτυξη της φυσικής ανθρωπολογίας, ενώ η δεύτερη αναφέρεται στην ποικιλομορφία των διαφόρων πολιτισμών που η μελέτη τους αποτελεί το αντικείμενο της κοινωνικής και πολιτισμικής ανθρωπολογίας. Κατ' αναλογία, ενώ η αναπαραγωγή είναι ένα βιολογικό φαινόμενο καθολικό για όλο το ανθρώπινο είδος, η συγγένεια, είναι ένα κοινωνικό σύστημα αναπαραστάσεων, συναισθημάτων και πρακτικών, με έντονα κανονιστικά χαρακτηριστικά, ιδιαίτερο για κάθε πολιτισμό και υποκείμενο σε αλλαγές. Κάτω από αυτό το πρίσμα, η οργάνωση της συγγένειας και τα προκύπτοντα συστήματα απετέλεσαν, ήδη από τη δεκαετία του 1870, ένα από τα πρώτα αντικείμενα μελέτης της κοινωνικής ανθρωπολογίας.

Επιστημολογικά, η προσέγγιση, η μελέτη και η ερμηνεία των συστημάτων συγγένειας (αιματοσυγγένεια και αγχιστεία) έχουν ως βάση ορισμένες ανθρωπολογικές σταθερές με καθολική αποδοχή, μεταξύ των οποίων κορυφαία είναι η *απαγόρευση της αιμομιξίας*, την οποία διατύπωσε ο Claude Lévi-Strauss το 1949 στο έργο του *Οι στοιχειώδεις δομές της συγγένειας*, όπου πραγματεύεται τη γαμηλιότητα ως επικοινωνία μέσω της δημιουργίας αγχιστειακών δομών και δικτύων. Ως ανθρωπολογική σταθερά μπορούμε να χαρακτηρίσουμε, επίσης, και τις στρατηγικές που αναπτύσσουν διαχρονικά τα άτομα και οι κοινωνικές ομάδες για την αντιμετώπιση και, ενίοτε, την υπέρβαση των βιολογικών

περιορισμών, με στόχο την διαμόρφωση των κοινωνικών πλαισίων της αναπαραγωγής που ποικίλλουν και εξελίσσονται ανάλογα με τα ιστορικά συγκείμενα και τις κάθε είδους κοινωνικές ανισότητες και ιεραρχήσεις. Πρόκειται για θεματικά που επέβαλε ο Pierre Bourdieu (1972) μέσα από το έργο του για την κοινωνική αναπαραγωγή[8]. .

Η πιο πρόσφατη σταθερά είναι η *διαφορική αξία των φύλων* (La valence différentielle des sexes)[9]9, την οποία διατύπωσε η Françoise Héritier στον απόηχο της έννοιας «αρσενική κυριαρχία» που πρώτος ανάπτυξε και ανάλυσε ο ανθρωπολόγος Maurice Godelier και, στη συνέχεια, την καθιέρωσε ο κοινωνιολόγος Pierre Bourdieu μέσα από την ανθρωπολογική του μελέτη για την κοινωνία των Βερβέρων της Καμπυλίας[10]10.

Για τη διαφορική αξία των φύλων

Η Françoise Héritier χρησιμοποιεί τον όρο *valence* που ετυμολογείται από το λατινικό *valentia* που σημαίνει valeur – αξία. Άρα με την έννοια *valence différentielle des sexes* αναφέρεται στην «διαφορετική θέση των δυο φύλων πάνω σε ένα πίνακα αξιών», που συνεπάγεται την κυριαρχία της αρσενικής αρχής πάνω στην θηλυκή αρχή. Η συγγραφέας υποστηρίζει ότι η παρατήρηση και μόνο των ανατομικών και φυσιολογικών διαφορών ανάμεσα στα δυο φύλα αποτελεί το θεμέλιο κάθε περαιτέρω ανθρώπινης αντίληψης και σκέψης οδηγώντας αναπόφευκτα σε μια δυαδική ταξινόμηση. Πρόκειται για μια σταθερά που διαπερνά το σύνολο του ζωικού κόσμου - του οποίου ο άνθρωπος είναι μέρος – και η οποία επιφέρει τη διαπίστωση ότι ναι μεν υπάρχει το ίδιο (το όμοιο), αλλά υπάρχει και το διαφορετικό (το άλλο). Έτσι, στη συνέχεια, τα πάντα θα αναλυθούν και θα ταξινομηθούν από τον άνθρωπο μεταξύ αυτών των δύο κατηγοριών.

Σε όλες τις γλώσσες, υπάρχουν δυαδικές κατηγορίες που αντιπαραθέτουν π.χ. το ζεστό στο κρύο, το υψηλό στο χαμηλό, το δραστικό στο παθητικό, το υγιές στο ανθυγιεινό, το ψημένο στο ωμό, κ.λπ. Με την ίδια λογική, και η διακριτότητα ανάμεσα στο αρσενικό και το θηλυκό συνιστά μια δυαδική κατηγορία, η οποία όμως δεν είναι απλά γνωστική, αλλά είναι και πολιτισμικά ιεραρχημένη: «Η εθνολογική παρατήρηση μας δείχνει ότι το θετικό είναι πάντα στην πλευρά του αρσενικού και το αρνητικό στην πλευρά του θηλυκού». Αυτό σημαίνει ότι μέσα στο σύστημα των συμβολικών αναπαραστάσεων του αρσενικού και του θηλυκού (που είναι μεταβλητό μέσα στο χρόνο και ανάλογο με τους πολιτισμούς), οι διαφορές αυτές δεν είναι «φυσικές», αλλά είναι πολιτισμικά κατασκευασμένες. Έτσι, η κοινωνική κατασκευή της ιεράρχησης των φύλων ενέχει, ήδη από τις απαρχές της ανθρωπότητας, την επαναληπτική επιβεβαίωση της ανωτερότητας του αρσενικού πάνω στη θηλυκό. Η Françoise Héritier, θεωρώντας την άνιση διάκριση ανάμεσα στα δυο φύλα ως μια σταθερά των ανθρωπίνων κοινωνιών, την προσθέτει ως τέταρτο σκέλος στα τρία *σκέλη* ή *πυλώνες* που καθιέρωσε ο C. Lévi-Strauss ως τις απόλυτες σταθερές: την απαγόρευση της αιμομιξίας, την κατά φύλο κατανομή των εργασιών και μια κοινωνικά αναγνωρισμένη μορφή

---

[8] Bourdieu Pierre, *Esquisse d’une théorie de la pratique. Précédé de «Trois études d’ethnologie kabyle».* Librairie Droz, «Travaux de Sciences Sociales», 1972

[9] Βλ. Françoise Héritier, *Masculin/Féminin I. La pensée de la différence*, Editions Odile Jacob, 1996, Françoise Héritier, *Masculin/Féminin II. Dissoudre la hiérarchie,* Editions Odile Jacob, 2012. Βλ. και Échard Nicole, Quiminal Catherine, Héritier-Augé Françoise. « La valence différentielle des sexes au fondement de la société?», *Journal des anthropologues*, n°45, Septembre 1991. Dossier: Anthropologie des sexes, sexe des anthropologues, sous la direction de Nicole Echard, Catherine Quiminal et Monique Sélim. pp. 67-78. Ενημερωτικά Βλ. επίσης το: Weber Florence, « Introduction. Reproduction biologique, parenté et reproduction sociale », dans: *Penser la parenté aujourd'hui. La force du quotidien*, sous la direction de Weber Florence. Paris: Éditions Rue d'Ulm, «Sciences sociales», 2013.

[10] Bourdieu, Pierre. *La Domination masculine*, Paris, Le Seuil, 1998, coll. Liber, 134 p.

σεξουαλικής ένωσης. Η συγγραφέας υποστηρίζει ότι το τέταρτο αυτό σκέλος βεβαίως και προϋπήρχε, αλλά δεν είχε γίνει ποτέ αντιληπτό διότι ήταν, απλά, απόλυτα προφανές, ήταν μέρος 'της φυσικής ροής των πραγμάτων', ενώ αποτελεί την ίδια την προϋπόθεση για την ερμηνεία της λειτουργίας των τριών άλλων. Κάτω από αυτό το πρίσμα η «διαφορική αξία των δύο φύλων» βρίσκεται στη βάση της ανδρικής κυριαρχίας.

Αναζητώντας από πού μπορεί να προήλθε αυτή η διαφορική εκτίμηση της αξίας των φύλων, ποιο θα μπορούσε να είναι το πρώτο φαινόμενο που ελήφθη υπόψη για να εξηγήσει την παγκόσμια παρουσία του, η συγγραφέας κατέληξε στο συμπέρασμα ότι η διαφορετική εκτίμηση των φύλων οφείλεται πολύ λιγότερο σε κάποιο «μειονέκτημα» (handicap) από την πλευρά των γυναικών (ευθραυστότητα, μικρότερο βάρος, μικρότερο μέγεθος, το «μειονέκτημα» της εγκυμοσύνης και του θηλασμού) και πολύ περισσότερο στην προσπάθεια ελέγχου της βιολογικής αναπαραγωγής από εκείνους που δεν έχουν αυτή την τόσο ιδιαίτερη δύναμη, δηλαδή τους άνδρες. Έτσι, το «εξωφρενικό προνόμιο της γέννησης» που απολαμβάνει η γυναίκα γίνεται ταυτόχρονα η βάση της κυριαρχίας του άνδρα. Θέτοντας ως αρχή την έκπληξη της ανθρωπότητας μπροστά στη δυνατότητα της γυναίκας να γεννήσει παιδιά ίδια με αυτήν, δηλαδή κορίτσια, αλλά και διαφορετικά, δηλαδή αγόρια, η συγγραφέας καταλήγει στη διαπίστωση ότι «Για να αναπαραχθεί στο ίδιο, ο άντρας είναι υποχρεωμένος να περάσει από το σώμα μιας γυναίκας. Δεν μπορεί να το κάνει μόνος του». Αυτό το έκδηλο προνόμιο της γυναίκας θα αποτελέσει το βάθρο της αντρικής κυριαρχίας, αφού γίνεται απαραίτητο για τους άνδρες να ιδιοποιηθούν τη γυναικεία γονιμότητα, να την μοιράσουν μεταξύ τους, να αιχμαλωτίσουν τις γυναίκες μέσα στα καθήκοντα που σχετίζονται με την αναπαραγωγή και, ταυτόχρονα, να τις υποτιμήσουν για να τις υποτάξουν καλύτερα. Συχνά, η γυναίκα συγκρίνεται με μια «μήτρα», όπως και ο Αριστοτέλης συγκρίνει το σώμα της γυναίκας με μια «ύλη» που δεν κυριαρχείται ούτε ελέγχεται παρά μόνον από τη δύναμη του πνεύματος του αρσενικού σπόρου. Κατ' επέκταση, αυτή η ιδιοποίηση της γυναικείας γονιμότητας υπερπολλαπλασιάζεται από πρακτικές περιορισμού που είναι απαραίτητες για την αποτελεσματικότητά της: ανάθεση στη γυναίκα καθημερινών οικιακών καθηκόντων, επιβολή της υπακοής στους άνδρες, απομάκρυνσή της από πεδία γνώσεων και εξουσίας, άρνηση του αυτεξούσιου της γυναικείας υπόστασης. Τέλος, η αντρική κυριαρχία ασκείται και μέσω της σεξουαλικής βίας. Εν κατακλείδι, η βιολογική κατάσταση της αναπαραγωγής καταλήγει στην κοινωνική κατασκευή της σεξικής ιεραρχίας.

Ειδικότερα, όσον αφορά στην αγχιστεία, η ιεραρχική διάκριση ανάμεσα στον άνδρα και τη γυναίκα αναφέρεται στους κοινωνικά κατασκευασμένους κανόνες που οργανώνουν τη συζυγική ένωση μιας γυναίκας και ενός άνδρα, εστιάζοντας σε ζητήματα όπως στο τι περιμένουν οι οικογένειες από την ένωση αυτήν, στο τι σχεδιάζει η κοινότητα/κοινωνία μέσα από αυτήν, τι συνεπάγεται στο πεδίο κατανομής ρόλων και καθηκόντων μέσα στο νοικοκυριό, αλλά και στον δημόσιο χώρο, και τέλος στο τι υποδηλώνει ως προς την εκπαίδευση των μελλοντικών γενεών. Κατά αναλογία, η συγγραφέας παρατηρεί ότι ολόκληρη αυτή η οργάνωση τοποθετεί το αρσενικό στο κέντρο της και ανταποκρίνεται στο συμφέρον της κοινωνικής επικράτησης των ανδρών. Μεταξύ άλλων, θίγει ζητήματα όπως την συστηματικά επιδιωκόμενη απομάκρυνση των κοριτσιών από την γονική κληρονομιά σε συνάρτηση με το κατά τόπους ή και ιστορικές περιόδους θεσμικό αντιστάθμισμα της προικοδοσίας, την εξομοίωση των γυναικών με «αγαθά» - δείκτες πλούτου και εξουσίας, κ. ά. Στο τέλος, η Héritier διατυπώνει την υπόθεση μιας «μορφής σύμβασης μεταξύ ανδρών» (καθ' υπέρβαση της κάθε ατομικής οντότητας) για να διατηρηθεί η παραδοσιακή ιεράρχηση των φύλων προς όφελός τους.

Ωστόσο, πριν την Françoise Héritier, και ένας άλλος ανθρωπολόγος, ο Maurice Godelier, είχε ασχοληθεί με τις κοινωνικές αναπαραστάσεις των φύλων και τις σχέσεις ανάμεσα στα δυο φύλα. Ο Μ. Godelier προσέγγισε το θέμα αυτό για πρώτη φορά μέσα από την ανθρωπολογική έρευνα που διεξήγαγε, από το 1967 και μετά, στη φυλή των *Baruya* της

Νέας Γουινέας, η οποία τον οδήγησε στην διατύπωση της έννοιας «αρσενική κυριαρχία»[11]. Το 1982 δημοσίευσε τη μονογραφία του με τίτλο *Η παραγωγή των Μεγάλων ανδρών. Ισχύς και αρσενική κυριαρχία στους Baruya* της Νέας Γουινέας.

Ο Maurice Godelier μελέτησε την κοινωνίας των Baruya μέσα από τη διαδικασία μετασχηματισμού της. Για την εποχή, η προσέγγισή του αυτή ήταν κατά κάποιο τρόπο ασύμβατη με τις αρχές της κλασικής μονογραφίας, η οποία αντικατόπτριζε την ασυνείδητη τάση του ερευνητή να αντιμετωπίζει την κοινωνία που μελετούσε (τις *τοπικότητες*) ως έναν κλειστό κόσμο, παραμελώντας να την θέσει σε προοπτική και μέσα στα γεωγραφικά, ιστορικά, πολιτικά, και άλλα πλαίσια. Μεθοδολογικά, οι συνθήκες αυτές παραπέμπουν στην δημιουργία συνθηκών *κλειστού δοχείου* (vase clos ή *κλειστού περιβάλλοντος*), που θεωρούνταν ιδανικές για την παραγωγή του κλασικού ανθρωπολογικού *παραδείγματος,* το οποίο προσλαμβάνει έτσι τα χαρακτηριστικά *στιγμιαίας* απεικόνισης (ή, διαχρονικά, μιας σειράς διαδοχικών απεικονίσεων) της όποιας υπό μελέτη κοινωνίας. Αντί, λοιπόν, να είναι αχρονική, η κοινωνία των Baruya εμφανίζεται εδώ ως το προϊόν μιας μακράς ιστορίας μεταναστεύσεων, συγκρούσεων και πολεμικών κατακτήσεων, προικισμένη με ένα σώμα πεποιθήσεων που όλοι τις μοιράζονται και τις αναπαράγουν κατά τη συλλογική τελετουργική δραστηριότητα που συμπλέκει όλες τις διακρίσεις και μορφές κυριαρχίας.

Τρεις είναι οι δομικές μορφές κυριαρχίας:

Α) Αυτές που σχετίζονται με την ιεραρχία των κλανικών ομάδων που την συνθέτουν μετά και την άφιξη της φυλής των Baruya, οι οποίοι, εκδιωχθέντες από την δική τους επικράτεια, επεβλήθησαν τοπικά με πόλεμο και με τη σύναψη αγχιστειακών σχέσεων, δίνοντας μέχρι και το όνομά τους στην κοινωνία υποδοχής.

Β) Αυτές που είναι εγγενείς στην επικυριαρχία του αρσενικού στο θηλυκό.

Γ) Αυτές που, μέσα στο σύνολο των ανδρών, ιεραρχούν και διακρίνουν τους Μεγάλους άνδρες (Μεγάλοι σαμάνοι, Μεγάλοι πολεμιστές και Μεγάλοι κυνηγοί) από τους άλλους.

Η συνάρθρωση και η αναπαραγωγή αυτών των τριών μορφών κυριαρχίας δομούν την κοινωνία των Baruya. Η αρσενική κυριαρχία, όμως, είναι ο άξονας. Παρόλο, λοιπόν, που οι γυναίκες έχουν δικά τους τελετουργικά, μύθους και κοινωνικούς χώρους, αποκλείονται από την κατασκευή, την ιδιοκτησία και τη χρήση εργαλείων, όπλων, μουσικών οργάνων και ιερών αντικειμένων. Αποκλεισμένες, επίσης, και από την ιδιοκτησία της γης και τους μεγάλους κύκλους μύησης, μέσω των οποίων γίνεται η αναπαραγωγή της κοινωνικής συνοχής, οι γυναίκες είναι φορείς ακαθαρσίας και απειλής που ο αρσενικός κόσμος οφείλει να ελέγξει και να καθυποτάξει.

Οι βιολογικές βάσεις της αντρικής κυριαρχίας των Baruya εναρμονίζονται με την διαφορική αξία των φύλων της Francoise Heritier. Φέρνουν και οι δυο στο προσκήνιο το ζήτημα της

[11] Οι Baruya είναι μια φυλετική κοινωνία της Νέας Γουινέας, που ανακαλύφθηκε το 1951. Εκείνη την εποχή, βρισκόταν σε φάση μετάβασης εγκαταλείποντας τα πέτρινα εργαλεία της για εργαλεία από χάλυβα των οποίων δεν γνώριζε καν την προέλευση. Η φυλή αριθμεί περί τα 2000 άτομα. Ασχολούνται με τα κηπευτικά, την εκτροφή χοίρων και με την παραγωγή φυτικού αλατιού. Οι πόλεις και τα χωριά τους είναι ορεινά στα 1500-2000 μ. υψόμετρο. Το 1975, η Νέα Γουινέα γίνεται ανεξάρτητη και οι Baruya γίνονται πολίτες κράτους-μέλους του ΟΗΕ. Ο Maurice Godelier, από το 1967 και μετά, πραγματοποίησε συχνές και μακρόχρονες επιτόπιες έρευνες στα χωριά τους, όταν οι αρχές της παραδοσιακής οργάνωσης της κοινωνίας τους ήταν ακόμα ζωντανές στη συλλογική μνήμη. Στη μονογραφία του με τίτλο *La production des Grands hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*, Paris, Fayard, «L'espace du politique», 1982, ο συγγραφέας, αφενός μεν ανακατασκευάζει τον παλιό τρόπο ζωής μέσα από τις αφηγήσεις των ιθαγενών ενώ, αφετέρου, αναλύει τους κοινωνικούς μετασχηματισμούς που επέβαλε η εγκαθίδρυση της αποικιοκρατικής τάξης πραγμάτων, η άφιξη του χρήματος και του εμπορίου, αλλά και η δράση των ιεραποστόλων και του χριστιανισμού.

γέννησης του ‘όμοιου’ και του ‘άλλου’ από τη γυναικεία μήτρα και την προσπάθεια των ανδρών να ελέγξουν τη γυναικεία γονιμότητα. Ειδικότερα, στην κοινωνία των Baruya, η αρσενική επικυριαρχία βασίζεται σε τέσσερεις κύκλους μύησης συνολικής διάρκειας δώδεκα ετών. Κατά την διάρκεια αυτής της περιόδου, τα νεαρά αγόρια ζουν περιορισμένα στο «σπίτι των μυημένων» όπου υφίστανται συγκεκριμένα τελετουργικά ανδρικής ομοφυλοφιλίας, τα οποία συνεπάγονται την διαδικασία μιας δεύτερης γέννησης των αρσενικών, εκτός της πρώτης, από τη γυναικεία μήτρα. Μετά από αυτή την συμβολική γέννηση αρσενικού από αρσενικό γίνονται άντρες που μπορούν να παντρευτούν και να τεκνοποιήσουν.

Να σημειώσουμε εδώ ότι, σε αντίθεση με την φεμινιστική ανθρωπολογία, ο Maurice Godelier συνδυάζει την επικυριαρχία των ανδρών με την *ηθελημένη* υποταγή των γυναικών. Η άσκηση φυσικής και συμβολικής βίας περιλαμβάνει τη συναίνεση εκείνων που υποτάσσονται. Έτσι, η συναίνεση εξασφαλίζει την αναπαραγωγή της κυριαρχίας στο διηνεκές, ενώ τα αρσενικά και τα θηλυκά τελετουργικά μύησης ισχυροποιούν την ιδεολογία που *εντυπώνεται* στο πνεύμα και το σώμα αντρών και γυναικών[12].

Ωστόσο, υπάρχει και άλλη μια ουσιαστική διαφορά στην προσέγγιση των δυο θεωρητικών. Η μεν Francoise Héritier, ως ανθρωπολόγος της συγγένειας συντάσσεται με την δομική σκοπιά του Claude Lévi-Strauss (λεβιστρωσικός δομισμός), ενώ ο Maurice Godelier, όπως και άλλοι διανοούμενοι της δεκαετίας 1970, προάγουν έναν μαρξιστικό δομισμό. Έτσι, επιμένουν να χαρακτηρίζουν τις σχέσεις των φύλων με τους ίδιους όρους που αφορούν στην ταξική πάλη, επιβάλλοντας την ιδέα ενός *πολέμου των φύλων,* ωσάν να πρόκειται για την άνιση και συγκρουσιακή σχέση ανάμεσα στις κυρίαρχες αστικές τάξεις και τις υποτελείς εργατικές τάξεις. Αυτό, όμως, που καθιστά αποτυχημένη την μεταφορά της ταξικής πάλης στις σχέσεις των φύλων είναι η μοναδικότητα της βιολογικής αναπαραγωγής. Έτσι, η Françoise Héritier, ξεκινώντας από την βιολογική αναπαραγωγή και χωρίς να αμφισβητεί την αντρική κυριαρχία - που την αντιμετωπίζει ως το αποτέλεσμα της διαφορετικής εκτίμησης της αξίας των φύλων - επικεντρώνεται στο άνισο περιβάλλον που δημιουργείται και διαιωνίζεται γύρω από τα φύλα: ο περιορισμός των ελευθεριών των γυναικών, η ανασφάλεια στον δημόσιο χώρο, οι παρεκκλίνουσες συμπεριφορές κατά των γυναικών, η αντίσταση στην αυτονόμηση (οικονομική και όχι μόνο) τους, ο ρητός ή υποφώσκων σεξισμός κ.λπ.

Ακολουθώντας παρόμοια θεωρητική προσέγγιση με τον Maurice Godelier και ο Pierre Bourdieu, με τη σειρά του, έδειξε μεγάλο ενδιαφέρον για το ζήτημα της ιεράρχησης των φύλων μέσω της ανδρικής κυριαρχίας. Στο έργο του γύρω από τις σχέσεις φύλου, αναπτύσσει μια κοινωνιολογική ανάλυση των κοινωνικών σχέσεων ανάμεσα στα φύλα επιδιώκοντας να εξηγήσει τα αίτια της ατέρμονης κυριαρχίας των ανδρών πάνω στις γυναίκες που παρατηρείται σε όλες τις ανθρώπινες κοινωνίες[13]. Διαχρονικά, ο διαχωρισμός των φύλων παρουσιάζεται ως αυτονόητος «μέσα στην τάξη πραγμάτων», ως ένα φυσικό και φυσιολογικό γεγονός και ως εκ τούτου αναπόφευκτο[14]. Ενυπάρχει σε όλο τον κοινωνικό χώρο, τόσο σε *αντικειμενοποιημένη* κατάσταση, αντικείμενα για άνδρες ή για γυναίκες, ή σε *ενσωματωμένη* κατάσταση, αποτυπωμένος στα σώματα και στις συνήθειες των ανθρώπων (habitus). Έτσι, ο διαχωρισμός των φύλων είναι λειτουργικός διότι συνεπάγεται συστήματα μοντέλων αντίληψης, σκέψης και δράσης[15]. Η οργάνωση αυτή αποδεικνύει την ιεράρχηση των φύλων, αναδεικνύοντας το κυρίαρχο αρσενικό. Οι συνήθειες (habitus) είναι

[12] Βλ. Dousset, Laurent 2017. «Godelier et la pluralité des dominations». In C. Lemieux, L. Berger, M. Macé, G. Salmon & C. Vidal (eds), Pour les sciences sociales : 101 livres. Paris : EHESS, p. 194-196.

[13] Pierre Bourdieu, *La domination masculine*, Paris, Collection Points-Essais, Seuil 1998.

[14] Αυτό που χαρακτήρισε η Francoise Héritier τόσο πρόδηλο που δεν το αντιλαμβανόταν κανείς.

[15] Sylvie Ucciani. La transmission des stéréotypes de sexe. Biennale internationale de l’éducation, de la formation et des pratiques professionnelles, July 2012, Paris, France. ffhalshs-00766917f

οι τρόποι ύπαρξης και σκέψης ενσωματωμένοι στο σώμα μας μέσω της εκπαίδευσης και του κοινωνικού χώρου. Παράγουν διανοητικές ρουτίνες (τα κλισέ), όπως αυτές που εξηγούν, για παράδειγμα, τις δυσκολίες των γυναικών να απελευθερωθούν από την αρσενική κυριαρχία, και αυτό διότι «η δύναμη της αρσενικής τάξης φαίνεται στο γεγονός ότι δεν της χρειάζεται καμιά δικαιολογία»[16]16.

Επίσης, όπως και ο Maurice Godelier, ο Pierre Bourdieu μιλάει για την ανδρική κυριαρχία τονίζοντας το γεγονός ότι οι γυναίκες ενστερνίζονται ασυνείδητα την ανδρική κυριαρχία και τις επιπτώσεις της σε όλα τα στρώματα του κοινωνικού γίγνεσθαι. Προσθέτει, ωστόσο, ότι οι δομές της κυριαρχίας είναι «το προϊόν μια συνεχούς (επομένως ιστορικής) διεργασίας αναπαραγωγής, στην οποία συμβάλλουν όχι μόνον οι άνθρωποι ατομικά ή συλλογικά, αλλά και οι θεσμοί, οι οικογένειες, η εκκλησία, το κράτος, το σχολείο, κ.λπ.[17]17

Εν κατακλείδι

Στην κοινωνιολογία και την ανθρωπολογία, η *αρσενικότητα* και η *θηλυκότητα* αναφέρονται στα χαρακτηριστικά και τις ιδιότητες που αποδίδονται κοινωνικά και πολιτισμικά στους άνδρες και στις γυναίκες οι οποίοι, ωστόσο, ορίζονται μέσα και από τη διαδραστική σχέση τους. Πρόκειται για τα *στερεότυπα του φύλου* που έχουν τις ρίζες τους στο συλλογικό φαντασιακό και συμβάλλουν στην κατηγοριοποίηση τού τι είναι αρσενικό και τι θηλυκό. «Η μετάδοσή τους πραγματώνεται διαχρονικά μέσω των φορέων κοινωνικοποίησης, περισσότερο ή λιγότερο συνειδητά, εμποτίζοντας το κοινωνικό σύστημα μέσα στο οποίο εξελισσόμαστε. Τα πάντα είναι σεξικά σημαδεμένα από την πρώιμη παιδική ηλικία μέχρι τη φοίτηση στο σχολείο, τη στιγμή του επαγγελματικού προσανατολισμού, στην επιλογή επαγγέλματος. Οι διαπιστώσεις αυτές φέρνουν στο φως ανισότητες μεταξύ των φύλων, καθώς και μια ιεράρχηση που δημιουργεί την κυριαρχία του αρσενικού φύλου πάνω στο θηλυκό»[18]. Κατ' επέκταση, οι κοινωνικές σχέσεις του φύλου, που χαρακτηρίζονται από την κυριαρχία των ανδρών, καθορίζουν, επίσης και το τι θεωρείται «φυσιολογικό» - που συχνά ερμηνεύεται ως «φυσικό» - για τις γυναίκες και τους άνδρες. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο η καθιέρωση του όρου «κοινωνικό φύλο» (genre, gender) παραπέμπει στις κοινωνικές και πολιτισμικές κατασκευές που συνοδεύουν τις βιολογικές διαφορές ανάμεσα σε άνδρες και γυναίκες. Οι κατασκευές αυτές αποτελούν και τη βάση των στερεοτυπικών αναπαραστάσεων, οι οποίες επικαιροποιούν μέσα στα διάφορα κοινωνικά, πολιτισμικά, αλλά και χρονικά, συμφραζόμενα τους αναμενόμενους ρόλους από το κάθε φύλο.

Β. Αιματοσυγγένεια και αγχιστεία στην Ελλάδα

Δίκαιο και συγγένεια

-Οι παραδοσιακές αγροτικές κοινωνίες

Μέχρι και τα μέσα του 20ου αιώνα, στον ελληνικό ηπειρωτικό και νησιωτικό χώρο, οι παραδοσιακές αγροτικές κοινωνίες έχουν συνήθως διττή δικαιϊκή αναφορά, αφενός το βυζαντινό δίκαιο όπως αυτό καταγράφεται στην *Εξάβιβλο* του Αρμενόπουλου και, αφετέρου, τους κατά τόπους εθιμικούς κώδικες.

- Για την Εξάβιβλο του Κωνσταντίνου Αρμενόπουλου

Η *Εξάβιβλος* ή *Πρόχειρον νόμων* είναι βυζαντινή νομική πραγματεία του 14ου αιώνα που συνέταξε ο νομολόγος και ανώτατος δικαστικός Θεσσαλονίκης, Κωνσταντίνος

[16] Pierre Bourdieu, όπως παραπάνω, σελ. 23.
[17] Pierre Bourdieu, όπως παραπάνω, σελ. 40-41.
[18] Sylvie Ucciani, όπως παραπάνω, σελ 1.

Αρμενόπουλος, το 1344-45. Για τη σύνταξη του έργου του, ο Αρμενόπουλος στηρίχτηκε σε ένα ευρύτατο φάσμα παλαιότερων διατάξεων του ρωμαϊκού δικαίου σύμφωνα με τις τροπολογίες που επέφεραν σε αυτές οι αυτοκράτορες της Κωνσταντινουπόλεως μέχρι και τα τελευταία χρόνια της αυτοκρατορίας. Το σώμα των νόμων της Εξαβίβλου χρησιμοποιήθηκε ευρέως στα Βαλκάνια καθόλη την διάρκεια της Οθωμανικής αυτοκρατορίας. Ειδικότερα, στον ευρύτερο ελλαδικό χώρο, από τον 17ο αιώνα και μέχρι την ελληνική επανάσταση του 1821, το βυζαντινό δίκαιο και κυρίως η Εξάβιβλος ίσχυαν παράλληλα με το τουρκικό δίκαιο που εφαρμοζόταν από τα τουρκικά δικαστήρια, ενώ την Εξάβιβλο την χρησιμοποιούσαν τα εκκλησιαστικά δικαστήρια. Το 1835, η νομική αυτή συλλογή υιοθετήθηκε, με βασιλικό διάταγμα, ως ο επίσημος αστικός κώδικας του νεοϊδρυθέντος Ελληνικού κράτους και παρέμεινε σε ισχύ μέχρι το 1946[19].

Η Εξάβιβλος αποτελείται από τα παρακάτω βιβλία:

- Περί νόμων και δικαστικής τάξεως, και περί αποκαταστάσεως και ελευθεριών
- Περί διαφόρων υποθέσεων και καινοτομιών
- Περί εκποιήσεως, δανείου και συντροφίας
- Περί μνηστείας και γάμου
- Περί διαθηκών και επιτροπών
- Περί ζημίας και ποινών
- Παράρτημα (άλλοι διάφοροι τίτλοι)
- Νόμοι γεωργικοί. Εκλεγμένοι από τα βιβλία Ιουστινιανού, του αοιδίμου βασιλέως.

Για τα ζητήματα οργάνωσης της συγγένειας και της αγχιστείας, θα επικεντρωθούμε ειδικότερα στο *Βιβλίο περί μνηστείας και γάμου*. Σε αυτό εμπεριέχονται οι κανόνες που διέπουν την εξ αίματος συγγένεια και τη γαμηλιότητα. Οι κανόνες αυτοί που τους εφάρμοζαν τα εκκλησιαστικά δικαστήρια απετέλεσαν στη συνέχεια το σώμα του οικογενειακού δικαίου στην Ελλάδα μέχρι και τα μέσα του 20ου αιώνα.

Το Τέταρτο Βιβλίο περί Μνηστείας και Γάμου αποτελείται από τους τίτλους:

Α'. Περί συναινέσεως μνηστείας

Β'. Περί αρραβώνων

Γ'. Περί δωρεών μνηστείας

Δ'. Περί ορισμού και διαθέσεως γάμου

Ε'. Περί ακριβείας γάμου

Στ'. Περί βαθμών συγγενείας και απαγορευμένων γάμων

Ζ'. Περί δευτέρου γάμου

Η'. Περί δικαιώματος προικός

Θ'. Περί διεκδικήσεως προικός και των βαρών αυτής

Ι'. Περί υποβόλου

ΙΑ'. Περί δωρεών μεταξύ ανδρός και γυναικός

ΙΒ'. Περί διαλύσεως γάμου και των αιτιών αυτού

[19] Κωνσταντίνος Αρμενόπουλος, *Πρόχειρον Νόμων ή Εξάβιβλος*, επιμέλεια Κ.Γ. Πιτσάκη, Αθήνα, 1971.

Έθιμο και Εθιμικό δίκαιο

Από τον 18ο αιώνα και μετά παρατηρείται, επίσης, και μια μεγάλη άνθηση τοπικών εθίμων και εθιμικών πρακτικών κυρίως στο νησιωτικό χώρο. Πολλά από τα έθιμα που καταγράφηκαν κατά τόπους, συναπετέλεσαν το ονομαζόμενο εθιμικό δίκαιο, το οποίο δεν είναι ενιαίος νομοκάνονας, αλλά πολλά και διαφορετικά συμπιλήματα δικαίου, που το καθένα από αυτά ενέχει και επιβάλλει τους κατά τόπους κανόνες και πρακτικές. Πολλοί από τους εθιμικούς αυτούς κώδικες πηγάζουν από το βυζαντινό δίκαιο, αλλά συμπεριλαμβάνουν και τις ποικίλες τοπικές εφαρμογές που προσιδιάζουν στην κάθε ιδιαίτερη κοινωνική οργάνωση.

Στην Ελλάδα ειδικότερα, ήδη από το 1835, γίνεται δεκτό το έθιμο ως πηγή δικαίου. Έτσι το Β.Δ της 23ης Φεβρουαρίου 1835 στο άρθρο 1 ορίζει ότι «Οι πολιτικοί νόμοι των Βυζαντινών Αυτοκρατόρων, οι περιεχόμενοι στην *Εξάβιβλο* του Αρμενόπουλου θα ισχύσουν μέχρις ότου δημοσιευθεί ο Πολιτικός Κώδικας του οποίου η σύνταξη διατάχθηκε. Τα έθιμα όμως, όσα καθιέρωσαν η μακροχρόνια και αδιάκοπη συνήθεια ή οι δικαστικές αποφάσεις, θα υπερισχύουν όπου επικράτησαν»[20]. Έτσι, η *Εξάβιβλος* και οι εθιμικοί κώδικες ίσχυσαν παράλληλα μέχρι τα μέσα του 20ου αιώνα[21].

Το έθιμο αντιπροσωπεύει, λοιπόν, έναν κανόνα συμπεριφορών, το σώμα συνηθειών που ακολουθείται από μια δεδομένη κοινωνική ομάδα για την αναπαραγωγή της καθεστηκυίας τάξης. Το έθιμο προκύπτει από μια, λίγο-πολύ, παρατεταμένη χρήση και μεταδίδεται από γενιά σε γενιά. Είναι μέρος της προφορικής παράδοσης ενός τόπου και διαιωνίζεται εφόσον ο πληθυσμός που το εφαρμόζει είναι πεπεισμένος για τον υποχρεωτικό χαρακτήρα αυτού του κανόνα.

Έτσι, το εθιμικό δίκαιο είναι ο νόμος που καθιερώνει το έθιμο, δηλαδή είναι ένα σύνολο κανόνων που βασίζεται στην διαιώνιση της συνήθειας. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι στην Ευρώπη, γενικότερα, είναι ουσιαστικά ο νόμος της μεσαιωνικής περιόδου, που θα διαρκέσει κατά τόπους τουλάχιστον μέχρι και τα τέλη του 19ου αιώνα, όσο το έθιμο εξακολουθεί να αποτελεί την κύρια πηγή νόμου.

Οι διατάξεις του εθιμικού νόμου που καθιερώνονται λόγω συνήθειας (συνεχούς εφαρμογής) διέπουν τις σχέσεις μεταξύ των ατόμων, τις μορφές κατοχής ή χρήσης του εδάφους, τα μέτρα και τα σταθμά, τις κοινωνικές, πολιτικές και οικονομικές ιεραρχήσεις, τα δικαιώματα των διαφόρων κοινοτήτων όσον αφορά στην αστική και ποινική πολιτική, το δικαίωμα του εκλέγειν και εκλέγεσθαι, τα κληρονομικά δικαιώματα, τα δικαιώματα και τις υποχρεώσεις σχετικά με το γάμο, το νερό και τα δάση, τα δικαιώματα πρόσβασης στα κοινοτικά κτήματα, τις δικαστικές διαδικασίες, κ.λπ. Ως εκ τούτου, το εθιμικό δίκαιο είναι ένα νομικό σύστημα που βασίζεται σε ένα σύνολο εθίμων.

Έθιμο, λοιπόν, είναι ο άγραφος κανόνας που λόγω συνεχούς και ομοιόμορφης εφαρμογής του μέσα σε συγκεκριμένα τοπικά κοινωνικό-πολιτικά πλαίσια, διαμορφώνει δίκαιο. Η διάρκεια ισχύος του εθίμου εξαρτάται από τις συνθήκες αναπαραγωγής της κοινωνικής ομάδας (κοινωνικό-πολιτικές εξελίξεις, ιστορικές συγκυρίες, δημογραφικές μεταβολές και μεταναστεύσεις, κ.λπ.) που το εφαρμόζει. Εάν και όταν το έθιμο ως άγραφος κανόνας καταλήξει να καταγραφεί, τότε έχουμε γραπτό δίκαιο με εθιμική προέλευση.

---

[20] Βλ. http://www.greeklaws.com/pubs/uploads/3065.pdf (σελ. 3).

[21] Για την εξωελλαδική απήχηση και την ευρεία έντυπη διάδοση της Εξαβίβλου μετά την πτώση της Κωνσταντινουπόλεως, βλ. Κωνσταντίνος Γ. Πιτσάκης, «"Gutemberg 2000". Γουτεμβέργιος και Αρμενόπουλος. Το αθησαύριστο χρονικό μιας επετειακής συνάντησης», Ελληνική Ιστορική Εταιρεία, http://histsociety.web.auth.gr/Pitsakis-2001.pdf. Βλ. και Δάφνη Πέννα «Κωνσταντίνος Αρμενόπουλος και Ολλανδοί ουμανιστές: Scriptor mediocris et jurisprudentia elegantior» , ανακοίνωση στο ΛΔ΄ Πανελλήνιο Ιστορικό Συνέδριο (Θεσσαλονίκη, 31 Μαΐου – 2 Ιουνίου 2013). http://histsociety.web.auth.gr/14/Πέννα_Ολλανδοί.pdf

Από το «Βιβλίο περί μνηστείας και γάμου» της Εξαβίβλου

Η εξ αίματος συγγένεια και οι βαθμοί συγγένειας

• • 1. «Πανταχώς η συγγένεια λέγεται εξ αίματος, εξ αγχιστείας, εκ τριγενείας, εκ του αγίου βαπτίσματος, και εξ υιοθεσίας. Δει ούν τους μεν εξ αίματος από του ογδόου βαθμού και επέκεινα γαμικώς συνάπτεσθαι». Οι δε βαθμοί υπολογίζονται ως εξής: ο γιος και η κόρη προς τον πατέρα και τη μητέρα είναι πρώτου βαθμού, «ο γαρ ανήρ και η γυνή βαθμόν ουκ εισάγουσιν, αλλ' ως εν εισί πρόσωπον», ο έγγονος και η εγγόνη (sic) προς τον πάππο και τη μάμμη είναι δευτέρου και ο τρισέγγονος και η τρισεγγόνη προς τους πρόππαπο και προμάμμη είναι τρίτου, κ.ο.κ. Άρα, τα αδέλφια (αυτάδελφοι) μεταξύ τους είναι δευτέρου βαθμού, οι πρωτεξάδελφοι τετάρτου, οι δισεξάδελφοι έκτου και οι τριτεξάδελφοι ογδόου «ούς και συναπτέον εις γάμον ακολύτως» (*Εξάβιβλος* 1971:238)[22].

Σύμφωνα με την 1η παράγραφο του Τίτλου Η', η συγγένεια διακρίνεται στην *κατά φύση* συγγένεια που είναι η εξ αίματος συγγένεια ή αιματοσυγγένεια και στην *κατά θέση* που συμπεριλαμβάνει την αγχιστεία, την τριγένεια, την εξ του αγίου βαπτίσματος και την υιοθεσία. Στην ίδια παράγραφο υποδεικνύεται και ο τρόπος μέτρησης των βαθμών συγγένειας με βάση τους άμεσους αιματοσυγγενείς σε ευθεία και σε πλάγια γραμμή. Στον Τίτλο Ζ' που πραγματεύεται τα γαμικά κωλύματα[23]23, προσδιορίζονται τα είδη των αιματοσυγγενών:

• • 1. «Η συγγένεια έστιν όνομα γενικόν. Διαιρείται δε εις τρία : εις ανιόντας και κατιόντας και τους εκ πλαγίου. Και ανιόντες μεν εισίν οι ημάς γεγεννηκότες, οι οποίοι πατήρ, μήτηρ, πάππος και μάμμη και οι τούτων ανώτεροι. Κατιόντες δε οι εξ ημών γεννώμενοι, οίον υιός, θυγάτηρ, έγγονος, εγγόνη και οι έτι τούτων κατώτεροι. Εκ πλαγίου δε οι μήτε ημάς γεγεννηκότες, μήτε εξ ημών γεννώμενοι, της δε αυτής γονής και ρίζης ημίν κεκοινωνηκότες, οίον αδελφός, αδελφή, θείος, θεία, ανεψιός, ανεψιά, εξάδελφος, εξαδέλφη και οι εκ τούτων καταγόμενοι.» (Εξάβιβλος 1971:231).

Με τον όρο «γονή» γίνεται αναφορά στους αδελφούς και αδελφές του ego μέσω του κοινού γονέα. Ενώ με τον όρο «ρίζα» υποδηλώνονται οι ανιόντες από τους οποίους, κάθε φορά, πηγάζει και μια νέα εκ πλαγίου συγγένεια. Η εξ αίματος συγγένεια βασίζεται στην κοινή καταγωγή. Οι πρόγονοι ονομάζονται «ανιόντες», οι δε απόγονοι «κατιόντες». Οι αδελφοί που έχουν κοινούς και τους δύο γονείς, ονομάζονται «αμφιθαλείς», και «ετεροθαλείς» όσοι έχουν μόνον έναν γονέα κοινό.

Στην επόμενη παράγραφο εξειδικεύονται οι βαθμοί συγγένειας:

• 2. «Εκάστη δε τάξις συγγενείας ποικίλους έχει και διαφόρους βαθμούς. Αλλ' επί μεν των ανιόντων και κατιόντων απλουστέρα τις και ευχερής η κατάληψις των βαθμών; έκαστον γαρ τούτων των προσώπων βαθμόν αποτελεί; και απλώς όσαι γεννήσεις τοσούτοι και βαθμοί. Δυσχερεστέρα δε και ουκ ευκατάληπτος έστιν η εκ των εκ πλαγίου βαθμών εύρεσις; δει γαρ ημάς ουκ ευθέως τρέχειν επί το εκ πλαγίου πρόσωπον, αλλά πρότερον ποιείσθαι την ανάβασιν επί τους ανιόντας, μέχρις ου επιστώμεν τω αιτίω εκείνω της γεννήσεως του εκ πλαγίου; είτα τούτο ευρόντας κατιέναι επί το ζητούμενον πρόσωπον του εκ πλαγίου; και ούτω ποιήσαντας αριθμείν τας γεννήσεις τας συναγομένας, τούτον μεν επί της ανόδου, τούτο δε επί της καθόδου; εκάστην γαρ γέννησιν εν ιδιάζοντι τάττων βαθμώ ποιού τον αριθμόν" (Εξάβιβλος 1971: 231). Εδώ περιγράφεται λεπτομερώς η διαδικασία υπολογισμού των βαθμών αιματοσυγγένειας τόσο στην κατ' ευθείαν όσο και στην εκ πλαγίου γραμμή. Για τον ορισμό της πρώτης δεν χρησιμοποιείται ο ακριβής όρος, ευθεία ή κατ' ευθείαν γραμμή,

---

[22] *Αρμενόπουλου, Κωνσταντίνου, Πρόχειρον νόμων ή Εξάβιβλος*, Επιμ. Κωνσταντίνος Γ. Πιτσάκης, εκδόσεις Δωδώνη, Αθήνα 1971. Βλ. «Τίτλος Η' Περί συνάφειας γάμων και βαθμών συγγένειας», σ.238-241.

[23] Τίτλος Ζ' «Περί γάμων κεκωλυμένων», όπ. παραπ., σ. 231-238.

αλλά επισημαίνεται ότι η αλυσίδα που σχηματίζεται από τις συνεχόμενες γεννήσεις, παρουσιάζεται τεμνόμενη στα δυο, σε ανιόντες και σε κατιόντες, με αφετηρία τη γενεαλογική βαθμίδα του προσώπου αναφοράς (ego). Αντίθετα, οι εκ πλαγίου αιματοσυγγενείς φέρονται να συναποτελούν μια ενιαία κατηγορία, διακριτή και παράλληλη προς την ευθεία. Για κάθε εκ πλαγίου συγγενή, ο υπολογισμός του βαθμού συγγένειας με τον ego απαιτεί την εύρεση του ανιόντα από τον οποίο πηγάζουν οι δυο κατευθείαν σειρές γεννήσεων, η μια προς τον ego και η δεύτερη προς τον πλάγιο συγγενή. Στη συνέχεια, καταμετρώνται οι γεννήσεις πρώτα προς τα πάνω μέχρι τον κοινό πρόγονο και μετά προς τα κάτω μέχρι το απόγονό για τον οποίο αναζητούμε τον βαθμό συγγένειας με τον ego.

Στις παραγράφους 3 και 4 συνεχίζονται τα παραδείγματα για τον υπολογισμό των βαθμών αιματοσυγγένειας τόσο στην ευθείαν όσο και στην πλάγια γραμμή. Στην παράγραφο 5, όμως, προσδιορίζεται ο διαχωρισμός ανάμεσα στη μία και στην άλλη γραμμή, σε συνδυασμό με τις γαμικές απαγορεύσεις:

• 5. «Αθέμιτος γάμος εστίν ο μεταξύ ανιόντων και κατιόντων, επί δε των κεκωλυμένων ο εκ πλαγίου και αγχιστείας" (*Εξάβιβλος* 1971: 232).

Αυτό σημαίνει ότι τα γαμικά κωλύματα, καθώς κι όλη η σχετική «κανονολογία» ως προς την έκτασή τους (Πιτσάκης 1985), δεν αφορούν παρά μόνον στην εκ πλαγίου συγγένεια και στην συγγένεια εξ αγχιστείας, ενώ, απαράβατα, θεωρείται «αθέμιτος» ο γάμος ανάμεσα σε άτομα που έχουν γεννηθεί το ένα από το άλλο, οσηδήποτε και αν είναι η μεταξύ τους "βαθμολογική" απόσταση. Στην μεν πρώτη περίπτωση το κώλυμα δεν εκτείνεται επ' άπειρον, «αλλ’ έστιν όρος τις της κωλύσεως ο έβδομος βαθμός, το δε επέκεινα ακώλυτόν έστιν, αρχόμενον από του ογδόου βαθμού» (Αλέξιος Στουδίτης στο Πιτσάκης 1985: 220). Στη δε δεύτερη, η απαγόρευση ισχύει αδιαβάθμητη καθόλο το μήκος της κατακόρυφης γραμμής καταγωγής.

Στο Τίτλο Ζ’ «Περί γάμων κεκωλυμένων», δίνεται και ο ορισμός της αγχιστείας σε σχέση με τα κωλύματα γάμου :

Η αγχιστεία

• • 12. « … Αγχιστεία δέ έστιν οικειότης προσώπων εκ γάμων ημίν συνημμένη συγγενείας εκτός». Οίον ου δύναμαι λαβείν την εμήν προγόνην ή νύμφην. Και προγονήν μεν έστιν η εξ άλλου θυγάτηρ και εκγόνη (εγγονή) και προεκγόνη (δισεγγονή) της γαμετής μου (η σύζυγος). Νύμφη δε η του υιού και εκγόνου (εγγονός) και προεκγόνου γαμετή. Ουδέ την θυγατέρα της αποζευχθείσης μοι γυναικός την μετά την απόζευξιν τεχθείσαν εξ ετέρου ανδρός. Ουδέ την πενθεράν μου ή την μητρυιάν μου, επειδή μητέρων τάξιν επέχουσιν. Ουδέ την του πατρός μου ή του αδελφού μου μνηστήν, καν γαμεταί αυτών ου γεγόνασιν; η μεν γαρ μητρυιάς, η δε νύμφης τάξιν επέχει.» (Εξάβιβλος 1971, Τίτλος Ζ’: 233).

Αγχιστεία είναι η συγγένεια που δημιουργείται από το γάμο δυο προσώπων και συνδέει τον κάθε σύζυγο με τους αιματοσυγγενείς του άλλου. Οι σύζυγοι μεταξύ τους δεν έχουν αγχιστειακή σχέση, αλλά μόνον γαμική/συζυγική. Η αγχιστεία αποκαλείται και «διγένεια» διότι μέσω του γάμου γίνονται συγγενείς τα μέλη δυο γενών. Ονομάζεται «καταχρηστική» ή «οιονεί» ή «παρεπόμενη» αγχιστεία ο δεσμός που συνδέει τους αιματοσυγγενείς του ενός συζύγου με τους αιματοσυγγενείς του άλλου. Η εξ αγχιστείας συγγένεια εκτείνεται κατακόρυφα και πλάγια και μετράται σε βαθμούς σύμφωνα με τους κανόνες της εξ αίματος συγγένειας[24]. Στο παραπάνω λήμμα παρατηρούνται μια σειρά ταξινομικών κατηγοριών που

[24] « … καθ’ όν βαθμόν ορισμένον πρόσωπον είνε (sic) εξ αίματος συγγενές προς τον ένα των συζύγων, κατά τον αυτόν βαθμόν είναι και εξ αγχιστείας προς τον έτερον των συζύγων. Η μεταξύ των συζύγων σχέσις δεν υπολογίζεται διά βαθμών, διότι ούτοι δεν είναι κυρίως αγχιστείς.», Κρασσάς,

ταυτοποιούν αιματοσυγγενείς με αγχιστείς δημιουργώντας γαμικά κωλύματα. Έτσι, ένας άνδρας δεν μπορεί να παντρευτεί, μετά τον θάνατο ή τον χωρισμό με τη γυναίκα του, ούτε την κόρη της τέως συζύγου του (δηλαδή την προγονή του), ούτε την κόρη που μπορεί να προκύψει από νέο γάμο της τ. συζύγου του, καθώς ούτε και τη σύζυγο του γιου του (νύμφη του). Και οι τρεις αυτές γυναίκες κατέχουν την ίδια γενεαλογική θέση με την θυγατέρα του, άρα θεωρούνται θέση θυγατέρες. Επίσης, δεν μπορεί να παντρευτεί ούτε με τη μητριά του, ούτε με την πεθερά του, διότι λόγω θέσης τους στο γενεαλογικό επίπεδο του γονέα, εξομοιώνονται με τη μητέρα του. Δεν μπορεί, όμως, να παντρευτεί ούτε με τη μνηστή του πατέρα ή του αδελφού του, προ του γάμου, διότι η μεν πρώτη λογίζεται ως μητριά και η δεύτερη ως νύμφη του. Όσον αφορά στη συγγένεια που προκύπτει από το άγιο βάπτισμα και την υιοθεσία τα κωλύματα γάμου διαμορφώνονται ως εξής :

• • 6. «Επί δε της εκ του αγίου βαπτίσματος και της εξ υιοθεσίας συγγενείας τον αυτόν ζητητέον βαθμόν, όν και επί της εξ αίματος, διά το λέγειν τον πεντηκοστόν τρίτον κανόνα της εν τω Τρούλλω αγίας συνόδου, μείζονα είναι την πνευματικήν οικειότητα της των σωμάτων συναφείας, ει και ο νόμος μέχρι τριών μόνον ή και τεσσάρων βαθμών ταύτην κεκώλυκεν, ήγουν το μη λαβείν τινά ή τον υιόν αυτού την μητέραν ή την αδελφήν του υπ' αυτού αναδεχθέντος ή υιοθετηθέντος" (Εξάβιβλος 1971, Τίτλος Η’:239-240).

Ήτοι, ο ανάδοχος και ο γιος του δεν μπορούν να παντρευτούν τη μητέρα ή την αδελφή του αναδεξιμιού ή του υιοθετημένου τέκνου. Ως προς τους βαθμούς συγγένειας επαναλαμβάνεται η ταξινομία που είδαμε να λειτουργεί και παραπάνω, δηλαδή ο ανάδοχος (ή ο υιοθετήσας) με τον αναδεξιμιό έχουν μεταξύ τους πρώτου βαθμού συγγένεια, όπως ο πατέρας με το γιο του, ενώ ο αναδεξιμιός (ή ο υιοθετηθείς) με τους γιους τού αναδόχου (ή υιοθετήσαντα) έχουν συγγένεια δευτέρου βαθμού, ωσάν να είναι αδελφός τους. Κατ’ επέκταση, ο ανάδοχος (ή υιοθετήσας) με τους γονείς του αναδεξιμιού (ή του υιοθετηθέντα) έχουν συγγένεια δευτέρου βαθμού, όπως έχει με τους δικούς του αδελφούς και αδελφές. Προς δε τους αυτάδελφους του αναδεξιμιού (ή υιοθετημένου) έχει συγγένεια τρίτου βαθμού. Ωστόσο, τα τέκνα του αναδόχου (ή υιοθετήσαντα) έχουν συγγένεια τετάρτου βαθμού με τους αυτάδελφους (από τον ίδιο πατέρα και την ίδια μητέρα) του αναδεξιμιού (ή υιοθετημένου), ωσάν να είναι πρωτεξάδελφοι. Το κώλυμα γάμου επεκτείνεται μόνον μέχρι τον τέταρτο βαθμό (συνηθέστερα μέχρι τον τρίτο), διότι δεν υπάρχει «συνάφεια σώματος».

Η τριγένεια

Η «τριγένεια» είναι η συγγένεια που δημιουργείται από τρία συμπλεκόμενα γένη μέσω δύο γάμων. Πλήρη ορισμό της τριγένειας και των κωλυμάτων γάμου που δημιουργεί, βρίσκουμε στην Μεγάλη Εγκυκλοπαίδεια του Πυρσού, στο λήμμα Τριγένεια (1933:303) όπου διατυπώνονται τα ακόλουθα:

• «Η εκ των διά δύο γάμων συμπλοκής δημιουργουμένη σχέσις, ως όταν ο πατήρ μετά τον θάνατον της εαυτού συζύγου συνάπτη δεύτερον γάμον, τούτου δε τελευτήσαντος η δευτέρα σύζυγος συνάπτη νέον γάμον, ότε ο δεύτερος αυτής σύζυγος είναι εκ τριγενείας αγχιστεύς προς τον υιόν του πατρός».

Σχηματικά, η συμπλοκή των τριών γενών απεικονίζεται ως εξής:

Αλκιβιάδης Χρ., Σύστημα αστικού δικαίου, τόμος Τέταρτος Οικογενειακόν δίκαιον, Αθήνα, 5η έκδοση 1927: 48.

1ο γένος 2ο γένος 3ο γένος

Πατέρας Μητέρα Μητρυιά** Σύζυγος***



Υιός***

* Μετά τον θάνατο της μητέρας, ο πατέρας παίρνει νέα σύζυγο, Μητρυιά.

** Μετά τον θάνατο του Πατέρα, η δεύτερη σύζυγος, Μητρυιά, ξαναπαντρεύεται.

*** Ο νέος σύζυγος της Μητρυιάς είναι εκ τριγενείας αγχιστεύς με τον γιο του Πατέρα.

Στην τριγένεια απαγορεύονται ρητώς μόνον δυο τύποι γάμου : α. κάποιος δεν μπορεί ποτέ να παντρευτεί με την σύζυγο του προγονού του και β. η μητρυιά δεν μπορεί ποτέ να παντρευτεί τον σύζυγο της προγονής της. Όλοι οι άλλοι συνδυασμοί επιτρέπονται[25].

Η αδελφοποίηση

- • 7. «Η δε αδελφοποιία ως μη γεγονός λογίζεται και έστι προς γάμον ακώλυτον, ότι η θέσις μιμείται την φύσιν, ουδείς δε γεννά εαυτώ αδελφόν» (Εξάβιβλος 1971:240).

Η διάταξη είναι ξεκάθαρη. Η τελετουργία της αδελφοποίησης δεν δημιουργεί συγγενειακό δεσμό, άρα δεν υπάρχει κώλυμα γάμου ανάμεσα στους αιματοσυγγενείς των αδελφοποιτών.

Στο τέλος, οι ορισμοί που δίνονται για τις διάφορες συγγένειες ολοκληρώνονται, και καθιερώνονται, με την απαρίθμηση των ιδιαίτερων κωλυμάτων γάμου που συνεπάγεται η κάθε περίπτωση.

Τα γαμικά κωλύματα

Προοίμιο

Η εξ αίματος συγγένεια (cognatio, αμφιπλευρικά) συνεπάγεται απόλυτη απαγόρευση του γάμου ανάμεσα σε ανιόντες και κατιόντες σε ευθεία γραμμή. Στην πλάγια γραμμή, ο γάμος απαγορεύεται μέχρι και τον έκτο βαθμό συγγένειας (δισεξάδελφα). Στις εθιμικές πρακτικές επιλογής συζύγου, η απαγόρευση γάμου στον έκτο βαθμό φαίνεται πιο ισχυρή όταν οι μέλλοντες σύζυγοι ανήκουν στο ίδιο γένος, δηλαδή όταν φέρουν το ίδιο οικογενειακό όνομα (παραλληλοξάδελφα), ενώ η επιλογή γίνεται περισσότερο ευέλικτη όταν κάποιος θελήσει να παντρευτεί με δισεξαδέλφη του από το γένος της μητέρας, δηλαδή με διαφορετικό οικογενειακό όνομα (σταυρωτά ξαδέλφια).

Στην εξ αγχιστείας συγγένεια ισχύει ρητά το κώλυμα γάμου μεταξύ των αγχιστέων σε ευθεία γραμμή, δηλαδή μεταξύ ανιόντων και κατιόντων, επ’ άπειρο. Στην πλάγια γραμμή της αγχιστείας, όμως, τα κωλύματα περιορίζονται μέχρι τον τρίτο βαθμό ή διευρύνονται μέχρι το έβδομο βαθμό, ανάλογα με τις τάσεις της εποχής. Όπως προαναφέραμε, η

[25] *Εξάβιβλος* 1971, Τίτλος Η’: 239, άρθρο 5.

αγχιστειακή σχέση είναι 'αντικαθρέφτισμα' της εξ αίματος συγγένειας και για το λόγο αυτό εξομοιώνεται, ως ένα σημείο, με αυτήν ως προς τα κωλύματα γάμου. Είδαμε, επίσης, ότι και η ταξινομική ορολογία της συγγένειας τείνει να συγκεντρώνει κάτω από τον ίδιο όρο κατηγορίες συγγενών εξ αίματος και εξ αγχιστείας, τόσο στην ανισοσκελή όσο και στην ισοσκελή γραμμή.

Ο καθορισμός του βαθμού μέχρι τον οποίον ο γάμος θεωρείται αθέμιτος, όπως και ο τρόπος με τον οποίο ο βαθμός αυτός πρέπει να υπολογίζεται, απετέλεσαν, κατά τον δυτικό και τον ανατολικό Μεσαίωνα, αντικείμενο και πηγή έμπνευσης για μια ατέρμονη σειρά από νομοθετικές ρυθμίσεις, που χαρακτήρισαν κυρίως την περίοδο από τους Ισαύρους και μετά, μέχρι και την εποχή της συγκρότησης της Εξαβίβλου από τον Αρμενόπουλο (1345) (Πιτσάκης [επιμ.] 1971:Εισαγωγή)[26].

Πριν, όμως, προχωρήσουμε σε μια συνοπτική επισκόπηση της νομοθετικής εξέλιξης των γαμικών κωλυμάτων, να επισημάνουμε το γεγονός ότι η μεγάλη ποικιλία της νομοθεσίας που παρατηρείται διαχρονικά, εντάσσεται κι αυτή μέσα στο ίδιο συγκρουσιακό και, συνάμα, εξισορροπητικό πλαίσιο, όπου εντάσσονται και οι διάφορες κοινωνικές, πολιτικές και οικονομικές αναζητήσεις και αναθεωρήσεις, τις οποίες συνεπάγονται τόσο η διαμόρφωση της φυσιογνωμίας της νέας, ανατολικής, πτέρυγας της αυτοκρατορίας, όσο και ο συσχετισμός δυνάμεων ανάμεσα στα δύο μεγάλα κέντρα της Εκκλησίας. Και το τονίζουμε αυτό διότι θεωρούμε ότι όλα τα ζητήματα που μπορεί, κατά καιρούς, να ανακύψουν σχετικά με την οργάνωση του συγγενειακού χώρου, ακόμα και με τη στενή έννοια, όπως είναι τα βαθμολογικά σύνορα ανάμεσα στην εξωγαμία και την ενδογαμία, το γενεαλογικό βάθος της ανιούσας γραμμής, η λατινογενής ονοματολογική σύγχυση ανάμεσα στα ανήψια και τα εγγόνια, κ.λπ., αποτελούν καίρια κοινωνικά γεγονότα, με άμεσες επιπτώσεις στους [κατά περίσταση συγκυριακούς] θεσμούς που διέπουν την κοινωνική αναπαραγωγή.

Νομοθεσία και κωλύματα γάμου στην αιματοσυγγένεια

Είναι γνωστό, ότι κατά το Ιουστιάνειο δίκαιο δεν απαγορευόταν ο γάμος μεταξύ των πρώτων εξαδέλφων. Ο τέταρτος δηλαδή βαθμός της εξ αίματος συγγένειας (αμφιπλευρικά) δεν αποτελούσε κώλυμα γάμου: «Δύο αδελφών αρρένων ή θηλείων παίδες ή αδελφού και αδελφής δύνανται προς γάμον συνάπτεσθαι» (Ινστιτούτα 1,10, παρ.2-5: Ζέπος 1931, Γ':25-26). Δεν γινόταν δε διάκριση ανάμεσα στα παράλληλα και στα σταυρωτά εξαδέλφια, παρόλη την αρρενογονική έμφαση του ρωμαϊκού δικαίου. Επίσης, είναι εξίσου γνωστό, ότι η 'ελευθεριότητα' αυτή δεν ίσχυε κατά την παλαιότερη νομοθεσία (Tacitus), η οποία θεωρούσε κεκωλυμένο το γάμο στον τέταρτο βαθμό της ισοσκελούς γραμμής (δηλαδή, στο ίδιο γενεαλογικό επίπεδο). Σιγά-σιγά, όμως, φαίνεται ότι επικράτησε μια de facto άρση του κωλύματος, εφόσον όχι μόνον αναφέρθηκαν αρκετά παραδείγματα τέτοιων γάμων, αλλά, επί πλέον, και οι νομοδιδάσκαλοι τους αποδέχτηκαν χαρακτηρίζοντάς τους ως θεμιτούς.

Πιο συστηματικά, η κώλυσις του γάμου μεταξύ εξαδέλφων άρχισε να επιβάλλεται από τους χρόνους των χριστιανών αυτοκρατόρων και φάνηκε να καθιερώνεται με τον Θεοδόσιο τον Μέγα που, το 384, εξέδωσε ειδική νομοθετική διάταξη, η οποία όχι μόνον απαγόρευε τον γάμο μεταξύ εξαδέλφων, αλλά και θέσπιζε για τους παραβάτες ποινή θανάτου διά πυρός και δήμευση της περιουσίας τους. Όμως, λίγα χρόνια αργότερα, υπήρξε και νέα αλλαγή. Ο γιος και διάδοχος του Θεοδόσιου, ο Αρκάδιος, αφού πρώτα, το 396, αποφάσισε να μετριάσει τις ποινές, το 400 επανήλθε και καταργώντας τον αρχαιότερο νόμο κήρυξε, για

[26] Πιτσάκης, Κωνσταντίνος (επιμ), *Κωνσταντίνου Αρμενοπούλου. Πρόχειρον νόμων ή Εξάβιβλος*, Εκδόσεις Δωδώνη, Αθήνα, 1971.

την ανατολική αυτοκρατορία, νόμιμο το γάμο στον τέταρτο βαθμό της εκ πλαγίου συγγένειας, στην ισοσκελή γραμμή. Τέλος, από τις διάφορες αυτές διατάξεις, ο Ιουστινιανός προτίμησε να διατηρήσει την τελευταία κι έτσι θέσπισε το ακώλυτον του γάμου μεταξύ πρωτεξαδέλφων.

Εφεξής, σύμφωνα με το Ιουστινιάνειο δίκαιο, για τους εκ πλαγίου αιματοσυγγενείς, ίσχυσαν τα ακόλουθα γαμικά κωλύματα: α) ανάμεσα σε αδελφό και αδελφή, είτε ήταν ομοπάτριοι είτε ομομήτριοι, β) ανάμεσα στο θείο και την θυγατέρα του αδελφού ή της αδελφής (δηλαδή, την ανηψιά του), γ) ανάμεσα στο θείο και την εγγονή της ανηψιάς του και, γενικότερα, ανάμεσα σε έναν άνδρα και την δισεγγονή της αδελφής ή του αδελφού του, προς την οποίαν κατέχει θέση γονέως, δ) ανάμεσα σε έναν άνδρα και την πατρική (amita) ή τη μητρική θεία (matertera), διότι είναι 'μητέρες του', αλλά και ανάμεσα στον ίδιο και τη μεγάλη του θεία, πατρική (αδελφή του πατρικού παππού) ή μητρική (αδελφή της μητρικής μάμμης), διότι έχουν προς αυτόν θέση γιαγιάς[27]. Με άλλα λόγια η κώλυσις γάμου στην εκ πλαγίου αιματοσυγγένεια αφορούσε κυρίως στην ανισοσκελή γραμμή, δηλαδή απαγόρευε το γάμο ανάμεσα σε ανιόντες και σε κατιόντες πλάγιους συγγενείς, ενώ από την ισοσκελή καταδίκαζε μόνον τους γάμους ανάμεσα στα αδέλφια, αμφιθαλή και ετεροθαλή, είτε καταγόντουσαν από νόμιμους γάμους είτε τα συνέδεε 'εκ νοθείας συγγένεια'.

Η κατάσταση αυτή διατηρήθηκε μέχρι το 691, δηλαδή μέχρι την εν Τρούλλω Σύνοδο ή Πενθέκτη[28] κατά την οποία, με πρωτοβουλία της Εκκλησίας, που εμφανίστηκε ιδιαίτερα δυσαρεστημένη με την κατάργηση της διάταξης του Θεοδοσίου, το κώλυμα του δευτέρου βαθμού στην ισοσκελή γραμμή επεκτάθηκε ρητά και στον τέταρτο βαθμό, απαγορεύοντας εφεξής το γάμο ανάμεσα στα πρωτεξάδελφα.

Στον πέμπτο βαθμό, η εκκλησία βρήκε ήδη καθιερωμένο και επικυρωμένο, και από το Ιουστινιάνειο δίκαιο (Βλ. παραπάνω), το κώλυμα γάμου για όλες τις περιπτώσεις όπου ο ένας κατείχε προς τον άλλο θέση ανιόντος, δηλ. ανάμεσα σε πλάγιους συγγενείς στην ανισοσκελή γραμμή. Όσο για τον έκτο βαθμό (δεύτερα εξαδέλφια), αυτός δεν αποτελούσε κώλυμα, ούτε και μετά την Πενθέκτη, η οποία απλώς αποδέχτηκε και θέσπισε σαν όριο του κωλύματος τον τέταρτο βαθμό (πρώτα εξαδέλφια) όπως ακριβώς, τρεις αιώνες πριν, τον είχε θεσπίσει και ο Θεοδόσιος.

Το κώλυμα στον έκτο βαθμό ήταν κι αυτό επιθυμία της Εκκλησίας, η οποία τελικά πέτυχε την καθιέρωσή του αρκετά χρόνια αργότερα μετά την Πενθέκτη, δηλαδή το 740, με τη δημοσίευση της Εκλογής που εξέδωσαν οι εικονοκλάστες αυτοκράτορες, Λέων και Κωνσταντίνος των Ισαύρων, απαγορεύοντας, έτσι, για πρώτη φορά, το γάμο μεταξύ δισεξαδέλφων (δεύτερα ξαδέλφια). Είναι δε αξιοσημείωτο, ότι με το κύρος της Εκκλησίας, η απαγόρευση αυτή συνέχισε να ισχύει νομοθετικά και μετέπειτα, κατά τη δυναστεία των Μακεδόνων αυτοκρατόρων (867-1057), κι αυτό παρόλο το γεγονός ότι αυτοί οι τελευταίοι,

[27] Βλ. παραπάνω. Ταξινομικό σύστημα της συγγενειακής ορολογίας.

[28] Το 691, ο Ιουστινιανός ο Β', γιος και διάδοχος του Πωγωνάτου, θεωρώντας ότι η δράση των διαφόρων αιρέσεων είχε επηρεάσει την 'ευταξία και πειθαρχία' της εκκλησίας, αποφάσισε να συγκαλέσει Οικουμενική Σύνοδο, αφενός μεν για την έκδοση νέων κανόνων σχετικά με την εκκλησιαστική τάξη και, αφετέρου, για την επικύρωση κανόνων από προηγούμενες συνόδους. Η σύνοδος αυτή που συγκέντρωσε 227 επισκόπους, τους πατριάρχες Κωνσταντινουπόλεως, Αλεξανδρείας και Ιεροσολύμων, καθώς και απεσταλμένους του πάπα, διεξήχθη κάτω από τον θόλο του τρούλλου στη μεγάλη αίθουσα του αυτοκρατορικού παλατιού στην Πόλη και έτσι πήρε και την προσωνυμία: Σύνοδος του Τρούλλου. Τον Αύγουστο του 692 η σύνοδος ολοκληρώθηκε με την έκδοση 102 κανόνων, οι οποίοι επειδή θεωρήθηκαν συμπλήρωμα των κανόνων των δυο προηγούμενων συνόδων, της Ε' και της ΣΤ', η σύνοδος ονομάστηκε *Πενθέκτη*. Για τη συγκεκριμένη αυτή σύνοδο υπάρχει διάσταση ανάμεσα στην ανατολική και τη δυτική εκκλησία: η μεν πρώτη την αναγνωρίζει ως οικουμενική, η δεύτερη, όμως, αμφισβητεί το κύρος των κανόνων και ορισμένων διατάξεων που καθιερώθηκαν από τα πρακτικά της.

αντίθετοι προς το νομοθετικό έργο των Ισαύρων, κατήργησαν σχεδόν εξολοκλήρου την Εκλογή, η οποία, όμως, σύμφωνα με χρονικά της εποχής, εξακολούθησε να ισχύει στην πράξη, παράλληλα με διάφορες νεότερες νεαρές και άλλα ιδιωτικά εγχειρίδια που, όλα μαζί, συναποτέλεσαν το βυζαντινό δίκαιο του 14ου αιώνα, όπως το συγκέντρωσε και το κατέγραψε το 1345 ο Αρμενόπουλος στην Εξάβιβλο (Κρασσάς 1927, Δ':45, Πιτσάκης 1971, Εισαγωγή : ι')[29].

Μετά από την επέκταση του κωλύματος και στον έκτο βαθμό εκ πλαγίου, η Εκκλησία προσπάθησε να βρει επιχειρήματα και για περαιτέρω διεύρυνση της 'απαγορευμένης ζώνης'. Ακολουθώντας, λοιπόν, κατά γράμμα τη διάταξη του Ιουλίου νόμου περί κληρονομικών δικαιωμάτων, σύμφωνα με την οποία η εξ αίματος συγγένεια περιλάμβανε, κατ' εξαίρεση, και το παιδί του δισεξαδέλφου και της δισεξαδέλφης, θεώρησε αυτονόητη την επέκταση της διάταξης και στα γαμικά κωλύματα. Αυτό σημαίνει ότι ενώ στην ισοσκελή γραμμή άφησε ελεύθερους τους γάμους μεταξύ των τριτεξαδέλφων (8ος βαθμός συγγένειας), στην ανισοσκελή επεξέτεινε την απαγόρευση συμπεριλαμβάνοντας και τον έβδομο βαθμό, επιτρέποντας, έτσι, το γάμο αμέσως μετά τον έκτο βαθμό, όχι όμως ανάμεσα στις δύο συνεχόμενες γενεαλογικές βαθμίδες, αλλά μόνον ανάμεσα στις επάλληλες: δηλαδή ο δεύτερος εξάδελφος μπορεί να παντρευτεί την εγγονή (και όχι τη θυγατέρα) της δεύτερής του εξαδέλφης, ενώ ο τρίτος εξάδελφος μπορεί να πάρει την τρίτη του εξαδέλφη (8ος βαθμός) αλλά και την κόρη της, εφόσον αυτή βρίσκεται στον 9ο βαθμό. Για την τελική, όμως, θέσπιση του κωλύματος στον έβδομο βαθμό, η εκκλησία επικαλέστηκε, επίσης, το επιχείρημα ότι ο κανών πζ' του Μεγάλου Βασιλείου κωλύει το γάμο και στον έβδομο βαθμό της αγχιστείας, αν και εφόσον υπάρχει *σύγχυση ονομάτων*, δηλαδή όταν το ίδιο πρόσωπο «καταντήσει» να έχει δυο συγγενικές ιδιότητες λόγω ενός γάμου.

Το ζήτημα αυτό του κωλύματος του έβδομου βαθμού τέθηκε αρκετά αργά, μόλις τον 10ο αιώνα, ενώ υπήρξε σχετική απόφαση στις αρχές του 11ου αιώνα, με τη σύνοδο της Κωνσταντινουπόλεως, που συνήλθε το 1028 επί πατριάρχου Αλεξίου του Στουδίτη. Εκεί, αφού είχε, και πάλι, προηγηθεί εκκλησιαστικό αίτημα, αποφάσισαν την ισχύ του κωλύματος υπό την ανατρεπτική του μορφή: απαγορεύτηκε μεν ο γάμος μεταξύ συγγενών εβδόμου βαθμού πριν να γίνει, χωρίς όμως και να μπορεί να διασπαστεί εφόσον έχει ήδη γίνει. Το σκεπτικό της απόφασης αυτής είναι, όπως πιστεύουμε, αρκετά ασαφές: ο νόμος αναφέρεται στον όγδοο βαθμό και επιτρέπει τον γάμο, αναφέρεται στον έκτο και τον απαγορεύει, αποσιωπά δε οτιδήποτε αφορά στον έβδομο. «Διά τούτο και η σύνοδος εβάδισεν την μέσην οδόν. Ούτε απηγόρευσε ούτε επέτρεψε» (Μαριδάκης 1922:57-58)[30]. Λίγα χρόνια μετά, ο διάδοχος του Αλεξίου, πατριάρχης Μιχαήλ ο Κηρουλάριος (1043-1045), επικαλούμενος τα ίδια νομικά επιχειρήματα, κατέληξε και αυτός στα ίδια συμπεράσματα και απαγόρευσε τον γάμο στον έβδομο βαθμό.

Το ζήτημα ανακινήθηκε και πάλι, εκατό χρόνια αργότερα, από έναν άλλο μητροπολίτη Αθηνών, τον Νικόλαον τον Αγιοθεοδωρίτην, ο οποίος ζήτησε από τον τότε πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως, τον Λουκά Χρυσοβέργη (1156-1169), να κωλύσει και συνοδικώς (με συνοδική απόφαση) το γάμο στον έβδομο εξ αίματος βαθμό συγγένειας. Και πράγματι, με αφορμή το αίτημα του μητροπολίτου, στις 11 Απριλίου 1166 συνήλθε στην Κωνσταντινούπολη και νέα σύνοδος, με προκαθήμενο τον οικουμενικό πατριάρχη Λουκά Χρυσοβέργη, η οποία με εκκλησιαστική πράξη απαγόρευσε απόλυτα το γάμο μεταξύ συγγενών εβδόμου βαθμού[31]. Στη συνέχεια, η πράξη αυτή εστάλη στον αυτοκράτορα

[29] Αλκιβιάδης Χ. Κρασσάς, *Σύστημα αστικού δικαίου*, Τόμος Δ' Οικογενειακόν δίκαιον, Αθήνα 1927. Πρώτη έκδοση Αθήνα 1897. Πιτσάκης, Κ. 1971, όπως παραπάνω.

[30] Γ. Μαριδάκης, *Το αστικόν δίκαιον εν ταις Νεαραίς των βυζαντινών αυτοκρατόρων*, Αθήνα, 1922.

[31] Βλ. σχετικά με τις ακριβείς χρονολογήσεις των συνόδων στο Πιτσάκης, Κ., *Το κώλυμα γάμου λόγω συγγενείας εβδόμου βαθμού εξ αίματος στο βυζαντινό δίκαιο*, Αθήνα, 1985:323.

Μανουήλ Κομνηνό, ο οποίος την επικύρωσε με βασιλικό πρόσταγμα, δηλαδή με την έκδοση της Νεαράς 69 (Πιτσάκης 1985: 302)[32]. Πρόκειται για τη Νεαρά που συμπεριέλαβε αργότερα κι ο Αρμενόπουλος στην δική του συλλογή νόμων, την Εξάβιβλο. Με την πράξη, λοιπόν, αυτή καθιερώθηκε από τη συγγένεια εβδόμου βαθμού εξ αίματος (στην ισοσκελή και την ανισοσκελή γραμμή) 'ανατρεπτικό κώλυμα γάμου', με αποτέλεσμα και οι ήδη τελεσθέντες γάμοι να είναι άκυροι.

Με τις ευλογίες και της εκκλησιαστικής και της πολιτικής αρχής, η απαγόρευση του εβδόμου βαθμού με ανατρεπτικό κώλυμα γάμου ίσχυσε μέχρι το 1611. Μέσα στα 445 χρόνια που κύλησαν από την καθιέρωσή της, επισήμως τουλάχιστον, αθετήθηκε μόνον μια φορά, με το γάμο του καίσαρα Ιωάννου Καντακουζηνού με την Ειρήνη Αγγελίνα. Για αυτή τη 'στιγμιαία' άρση της απαγόρευσης, χρειάστηκε ο αυτοκράτορας Ισαάκιος Άγγελος, αδελφός της Ειρήνης, να εκδώσει ειδική Νεαρά - αυτοκρατορική 'πρόσταξη' το 1186, μόλις είκοσι χρόνια μετά από τη θέσπιση του κωλύματος - που ίσχυσε μόνο για τη συγκεκριμένη περίπτωση, δηλαδή απάλλαξε προσωπικά τους νεόνυμφους από το κώλυμα (Πιτσάκης 1985:319-321).

Το 1611, όμως, η σύνοδος που συνήλθε στη Κωνσταντινούπολη με προκαθήμενο τον πατριάρχη Νεόφυτο τον Β', θέλοντας να εναρμονισθεί με τις νέες κοινωνικές και πολιτικές συνθήκες της εποχής, αποφάσισε να μετριάσει το νόμο του Μανουήλ Κομνηνού και να επαναφέρει τα όσα επικρατούσαν πριν την απαγορευτική Νεαρά του αυτοκράτορα. Έτσι, εξακολουθεί μεν να κωλύεται ο γάμος στον έβδομο βαθμό συγγένειας πριν την τέλεσή του (εάν, δηλ., ερωτηθεί η εκκλησία πριν την τέλεση του μυστηρίου, τον εμποδίζει) αλλά δεν διασπάται, εφόσον έχει ήδη τελεσθεί. Δηλαδή, σε περίπτωση που το ερώτημα τεθεί στην εκκλησία εκ των υστέρων ή εάν υποτεθεί ότι οι σύζυγοι αγνοούσαν τον βαθμό συγγένειας που μπορεί να υπήρχε μεταξύ τους, τότε η απαγόρευση δεν έχει αναδρομική ισχύ. Ο Γεώργιο Μαριδάκης στο βιβλίο του με τίτλο *Το αστικόν δίκαιον εν ταις Νεαραίς των Βυζαντινών Αυτοκρατόρων* (1922), αναφέρει μία φράση - κλειδί από το σκεπτικό που οδήγησε στην μερική άρση της απαγόρευσης, αφήνοντας, έτσι, στην ατομική πρωτοβουλία και τη 'χριστιανική συνείδηση' την επιλογή για τη σύναψη ή όχι τέτοιων γάμων: "Διά το ανώμαλον όμως του καιρού και την δυστυχίαν και στεναχωρίαν του γένους (Σ.V. 157) - και συνεχίζει ο συγγραφέας - αναγκάσθησαν οι εκ της ανάγκης τεθέντες επί κεφαλής του χειμαζομένου έθνους, να θέσωσι τον νόμον του Κομνηνού γενικώς εκτός ισχύος εν έτει 1611..." (Μαριδάκης 1922: 59).

Αργότερα, τον 19ο αιώνα, στον νεότερο νόμο Περί Καταστατικού της Εκκλησίας (31 Δεκ. 1923), στο άρθρο 67, το κώλυμα στον 7ο βαθμό συγγένειας θεωρείται ως μη υπάρχον (Κρασσάς 1927:45)[33].

Νομοθεσία και κώλυμα γάμου εξ αγχιστείας

Όπως προαναφέραμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, εκτός από την εξ αίματος συγγένεια, παράγονται συγγενικοί δεσμοί και από τον γάμο. Την αγχιστεία την συνιστούν οι σύζυγοι με τον γάμο τους και έτσι θεωρούνται οι γενάρχες αυτής της συγγένειας. Στην ευθεία γραμμή, δηλαδή ανάμεσα σε ανιόντες και κατιόντες εξ αγχιστείας, ισχύει ρητά το κώλυμα γάμου επ' άπειρον, όπως συμβαίνει στην εξ αίματος συγγένεια. Ενώ, στην πλάγια γραμμή της αγχιστείας τα κωλύματα περιορίζονται μέχρι τον τρίτο βαθμό ή διευρύνονται μέχρι και τον έβδομο βαθμό, ανάλογα με τις αντιλήψεις της εποχής και τις συνακόλουθες συνοδικές αποφάσεις.

[32] Πιτσάκης, Κωνσταντίνος, όπ. Παρ. 1985.
[33] Κρασσάς, Αλκιβιάδης Χ., όπ. π. : 45, υποσημείωση 10.

Ως προς τους βαθμούς της συγγένειας εξ αγχιστείας ισχύει το βασικό αξίωμα ότι στον βαθμό που κάποιος είναι εξ αίματος συγγενής προς έναν από τους δυο συζύγους, τότε είναι στον ίδιο βαθμό και συγγενής εξ αγχιστείας προς τον άλλο σύζυγο[34]..

Στο ρωμαϊκό δίκαιο επιτρεπόταν ο γάμος ανάμεσα σε έναν άνδρα και στην αδελφή της γυναίκας του, μετά το θάνατό της, δηλαδή ήταν ανεμπόδιστος ο γάμος στον εκ πλαγίου δεύτερο βαθμό της αγχιστείας. Η εκκλησία απαγόρευσε για πρώτη φορά αυτούς τους γάμους τον 4ο αιώνα, κατά τη σύνοδο της Νεοκαισάρειας (314-325). Στη συνέχεια, ο Κωνστάντιος, το 455, ακολουθώντας το παράδειγμα της Εκκλησίας, απαγόρευσε τον γάμο ενός άνδρα με την σύζυγο του αδελφού του, όπως και με την αδελφή της συζύγου του. Διαδοχικές απαγορεύσεις εξέδωσαν και επόμενοι αυτοκράτορες με τελευταίο τον Ζήνωνα, το 475[35].

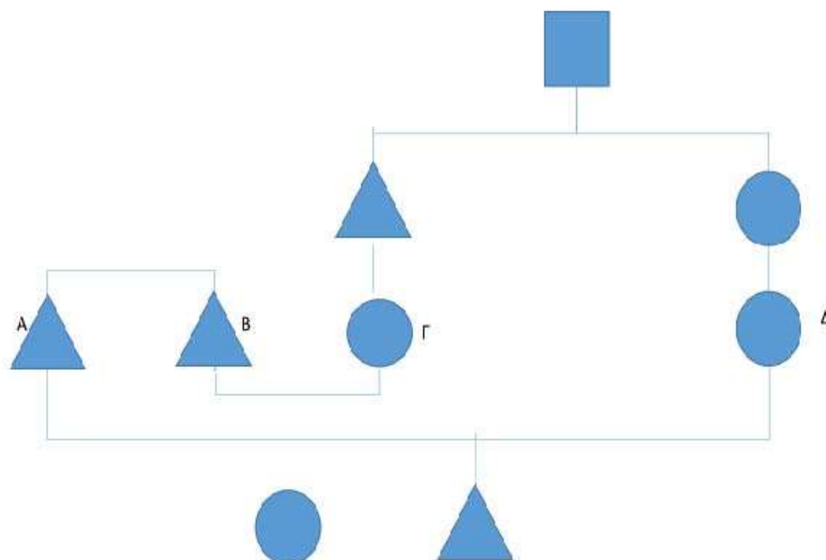
Στον τρίτο και τέταρτο βαθμό αγχιστείας εκ πλαγίου ο ρωμαϊκός νόμος δεν αναγνώριζε καμιά απαγόρευση γάμου, παρόλο που αναγνώριζε τη σχέση ανιόντων προς κατιόντας στην ανισοσκελή γραμμή, δηλαδή μεταξύ διαγώνιων γενεαλογικών θέσεων. Η Εκκλησία, όμως, και το κανονικό δίκαιο, αλλά και τα πολιτικά δικαστήρια, αποδεχόμενοι ότι η συγγένεια εξ αγχιστείας δεν αίρεται με τη λύση του γάμου, από θάνατο ή από διαζύγιο, προχώρησαν στην δημιουργία νέων κωλυμάτων μέχρι και τον τέταρτο βαθμό της εκ πλαγίου αγχιστείας που καθιερώθηκαν από την εν Τρούλλω οικουμενική σύνοδο (692).

Το κώλυμα στον πέμπτο βαθμό της αγχιστείας επεβλήθη αρκετά αργότερα, το 997, από τον πατριάρχη Σισίννιο, ο οποίος απαγόρευσε το γάμο θείου και ανηψιού με δυο αδελφές και, κατ' επέκταση, του γάμο θείας και ανηψιάς με δυο αδελφούς. Ως επιχείρημα της απαγόρευσης τίθεται η *σύγχυση των ονομάτων* που προαναφέραμε σχετικά με το κώλυμα γάμου στον έβδομο βαθμό της εξ αίματος συγγένειας (σ.36). Στην συγκεκριμένη απαγόρευση οι βαθμοί υπολογίζονται ως εξής : θείος (Α) και ανιψιός (Β) είναι συγγενείς 3ου βαθμού και οι δυο αδελφές είναι συγγενείς δευτέρου βαθμού, δηλαδή 3+2 είναι πέντε βαθμοί. Όταν ο ανιψιός (Β) παντρευτεί τη μια από τις δυο αδελφές (την Δ), τότε η γυναίκα του γίνεται ανιψιά εξ αγχιστείας του θείου του (Α). Στη συνέχεια, αν ο Α παντρευτεί με την αδελφή της Δ, την Γ, τότε ο Β γίνεται ανιψιός εξ αγχιστείας της γυναικαδέλφης του, ενώ ό θείος (Α) του γίνεται και σύγγαμβρός του (μπατζανάκης). Με άλλα λόγια, στην εξ αίματος συγγενική τους σχέση προστίθεται και αγχιστειακή σχέση. Επίσης, ο Α γίνεται και γαμπρός (σύζυγος της αδελφής) της Δ που είναι ήδη ανιψιά του εξ αγχιστείας λόγω του γάμου της με τον Β. Ο Αρμενόπουλος συμπεριέλαβε το κώλυμα του πέμπτου βαθμού εξ αγχιστείας στη συλλογή του, διότι ήδη από τον 10ο αιώνα είχε γίνει αποδεκτό και στην πολιτική δικονομία.

Ο τόμος του Σισίννιου επέβαλε κώλυμα και στον έκτο βαθμό απαγορεύοντας τον γάμο δυο αδελφών (Α και Β) με δυο πρωτεξαδέλφες (Γ και Δ) . Ο υπολογισμός των βαθμών γίνεται με τον ίδιο τρόπο όπως και παραπάνω, ήτοι 2+4 : τα αδέλφια είναι συγγενείς δευτέρου βαθμού (διότι προέρχονται από δυο γεννήσεις) και οι πρωτεξαδέλφες τετάρτου (διότι διαμεσολαβούν τέσσερεις γεννήσεις). Με τον γάμο τους, όμως, συγχέονται τα ονόματα, εφόσον τα δυο αδέλφια γίνονται και σύγγαμβροι, οι δυο εξαδέλφες και συννυφάδες γιατί έχουν παντρευτεί δυο αδελφούς. Τα δε παιδιά από τη μεριά του πατέρα είναι μεταξύ τους εξαδέλφια, ενώ από τη μητέρα τους είναι δισεξάδελφα, εφόσον οι μητέρες τους είναι πρώτες εξαδέλφες. Βλ. Σχήμα:

[34] Κρασσάς, Αλκιβιάδης Χ., όπ. π. : 48. Επίσης, «Οἱ ἐξ αἵματος συγγενεῖς τοῦ ἀνδρὸς καθίστανται συγγενεῖς τῆς γυναικὸς αὐτοῦ (καὶ αντιθέτως) εἰς τὸν αὐτὸν Βαθμόν, εἰς τὸν ὁποῖον εἶναι ἐξ αἵματος συγγενεῖς πρὸς αὐτὸν (Βασικὸν Ἀξίωμα-Β'). Βλ. Ρ Π Σ Κ : Γ. Ράλλη-Μ. Ποτλῆ, Σύνταγμα τῶν Θείων καὶ Ἱερῶν Κανόνων, τόμοι Αϛϝ, Ἀθῆναι 1852-1859. https://www.hsir.org/Theology_el/3c5002SynggeneiaAgxisteia.pdf. Υπάρχει λάθος στο σχεδιάγραμμα της συγγένειας : Οι Κ και Λ είναι οι δυο αδελφές και οι Ζ και Δ οι δύο δισεξάδελφοι

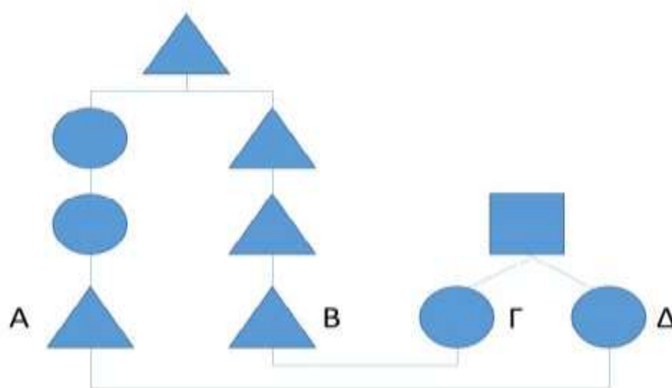
[35] Κρασσάς, οπ. παρ. 1927: 49-50.



Ο Αρμενόπουλος συμφώνησε με την απαγόρευση στον έκτο βαθμό και την συμπεριέλαβε στη συλλογή του. Έτσι, κωλύεται ο γάμος δυο αδελφών με δυο πρωτεξαδέλφες (και δυο πρωτεξαδέλφων με δυο αδελφές). Επίσης, κωλύεται ο γάμος θείου και ανιψιού με ανιψιά και θεία (3+3), στην περίπτωση που ο θείος παντρεύεται την ανηψιά και ο ανιψιός την θεία. Διότι, τότε, ο θείος γίνεται και ανιψιός και ο ανιψιός και θείος εξ αγχιστείας.[36] Αν, όμως παντρευτεί ο θείος με τη θεία και ο ανιψιός με την ανιψιά, τότε ο γάμος είναι ακώλυτος, διότι δεν υπάρχει σύγχυση ονομάτων. Η σύγχυση ονομάτων παρατηρείται, στην περίπτωση αυτή, μόνον ανάμεσα στις διαγώνιες γενεαλογικές θέσεις.

Το 1081-1084, με συνοδική απόφαση, θεσπίστηκε κώλυμα γάμου και στον έβδομο βαθμό. Έτσι, απαγορεύτηκε ο γάμος μητέρας και κόρης με δυο δισεξαδέλφους (1+6), διότι γίνονται και συννυφάδες, καθώς και ο γάμος πάππου και δισεγγόνου με δυο πρωτεξαδέλφες (3+4), διότι λογίζονται και ως σύγγαμβροι.

Επιτρέπεται, όμως, ο γάμος ανάμεσα σε δυο αδελφούς με δυο δισεξαδέλφες άλλου γένους. Διότι, σύμφωνα με το ακόλουθο σχήμα έχουμε τα εξής:



[36] Αρμενόπουλος, ό.π. : 239.

- • Οι Α και Β είναι δισεξάδελφοι (6 βαθμοί)
- • Η Γ με την Δ είναι αδελφές (2 βαθμοί)
- • Όταν η Δ παντρεύεται τον Α τότε λογίζεται και δισεξαδέλφη με τον Β
- • Η Γ όμως μπορεί να συνάψει γάμο με τον Β, διότι δεν είναι έκτου αλλά είναι ογδόου βαθμού συγγενείς εξ αγχιστείας (6+2) μεταξύ τους.

Ως προς την τριγένεια απαγορεύονται ρητά : ο γάμος ενός άνδρα με την σύζυγο του προγονού του (γιος της γυναίκας του από προηγούμενο γάμο) και της μητριάς με τον σύζυγο της προγονής της (κόρη του συζύγου της από προηγούμενο γάμο του). Παράλληλα προς το ζήτημα της *σύγχυσης ονομάτων*37 ως αιτία κωλύματος, θα θέλαμε να εστιάσουμε και στην δυναμική και τις επιπτώσεις της διπλής ορολογίας που παρατηρείται στην πλάγια γραμμή της εξ αίματος συγγένειας ανάμεσα σε διαγώνιες μεταξύ τους γενεαλογικές βαθμίδες. Παραδείγματος χάριν, η σχέση εξαδελφοσύνης ανάμεσα στα δευτερότριτα ξαδέλφια επικάθεται στη σχέση θείου Γ' τάξης (εγγονός του αδελφού του προπάππου μου, στην 3η πλάγια γραμμή συγγένειας, μετά τα αδέλφια μου) προς την τριτεξαδέλφη των παιδιών του. Υπάρχει μεταξύ τους συγγένεια εβδόμου βαθμού, ήτοι 3+4. Δηλαδή γάμος ανάμεσα σε θείο Γ' τάξης με τη θυγατέρα του δεύτερου εξαδέλφου του. Κατά συνέπεια, εφόσον οι ονομασίες φέρνουν στο προσκήνιο τη σχέση ανιόντα προς κατιόντα στην ανισοσκελή πλάγια γραμμή, τότε το κώλυμα του γάμου φαίνεται λογικό και αναπόφευκτο. Όταν, όμως, επικρατεί η απόδοση των συγγενών αυτών με όρους βαθμών εξαδελφοσύνης, τότε στο πλαίσιο διαφόρων εθιμικών πρακτικών παρατηρείται μια προτιμητική υπέρβαση, που καταλήγει στη σύναψη γάμων ανάμεσα στα δευτερότριτα εξαδέλφια.[37]

Στην ισοσκελή γραμμή της πλάγιας συγγένειας, οι σχέσεις ανάμεσα στους αιματοσυγγενείς μεταφράζονται σε βαθμούς εξαδελφοσύνης, ανάλογα με τη γενεαλογική απόσταση που τους χωρίζει από τον κοινό πρόγονο από. τον οποίον πηγάζουν η κατευθείαν και η πλάγια συγγένεια. Όσον αφορά, όμως, στη ανισοσκελή γραμμή, στην οποία η κατακόρυφη μέτρηση της συγγένειας συσχετίζει διαγώνιες γενεαλογικές θέσεις, οι δεσμοί μεταξύ των θέσεων αυτών εννοιολογούνται, συνήθως, ως σχέσεις ανάμεσα σε θείους και ανήψια, η μεγάλους θείους και μικρανήψια, κ.λπ. ανάλογα και πάλι με τη βαθμολογική απόσταση που τους χωρίζει από την πηγή εκκίνησης της κοινής συγγένειας. Η διαφορετική αυτή σήμανση των γενεαλογικών θέσεων, ανάλογα με το εάν βρίσκονται μέσα στο οριζόντιο εύρος του κάθε γενεαλογικού επιπέδου ή με το εάν κατανέμονται σε διαφορετικά γενεαλογικά επίπεδα, συναρτάται με την ταξινομική ορολογία της συγγένειας, που εξομοιώνει τους συγγενείς με βάση την αρχή που υπαγορεύει ταύτιση των αιματοσυγγενών του ιδίου φύλου, στην ισοσκελή γραμμή, διότι π.χ. οι συγγενείς στην πλάγια γραμμή που βρίσκονται στο ίδιο γενεαλογικό επίπεδο με τους γονείς επέχουν και αυτοί «τάξιν γονέως, πατρός ή μητρός» για τον κατιόντα. Έτσι, όπως είπαμε και παραπάνω, δεν νοείται γάμος ανάμεσα σε αιματοσυγγενείς διαφορετικών γενεαλογικών επιπέδων, διότι οι μεγαλύτεροι σε ηλικία κατέχουν θέση γονέως προς τους νεότερους.

Η αντικατάσταση των όρων αυτών στην ανισοσκελή γραμμή με βαθμούς εξαδελφοσύνης συναντάται κυρίως στον ελληνικό νησιωτικό χώρο. Εκεί, θα λέγαμε ότι οι εθιμικές πρακτικές που ίσχυαν κατά τόπους επικροτούσαν, κατά κάποιο τρόπο, τους γάμους ανάμεσα σε επάλληλες γενεαλογικές θέσεις στην ανισοσκελή γραμμή κυρίως, όμως, από τον τέταρτο βαθμό συγγένειας και κάτω. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, θα λέγαμε ότι οι γάμοι ανάμεσα σε δευτερότριτα εξαδέλφια συνιστούν σχεδόν δομικό στοιχείο για την *αναδίπλωση,* ανά τακτά διαστήματα, της συγγενειακής ομάδας μέσω της σύναψης γάμων

[37] Δηλαδή, των ορολογιών της συγγένειας, των όρων αναφοράς που δομούν το συγγενειακό δίκτυο.

ανάμεσα σε εξαδέλφια στην ανισοσκελή γραμμή προερχόμενα από διαφορετικές γραμμές καταγωγής : «εκεί που ξεθωριάζει το συγγένειο, εκεί γίνεται γάμος για να ξαναδέσει»[38]38. Τέτοιοι γάμοι γίνονται κυρίως μέσα στο συγγένειο της μητέρας, διότι συνιστά διαφορετικό γένος. Η αιματοσυγγενειακή αυτή ενδογαμία απαντάται κυρίως στις νησιωτικές, στις ορεινές και ημιορεινές ενδογαμικές κοινότητες, με μικρό πληθυσμό και αποτελεί μέρος των εθιμικών πρακτικών και των οικογενειακών κληρονομικών στρατηγικών για την διατήρηση και την αναπαραγωγή από γενιά σε γενιά της τοπικής κοινωνικής οργάνωσης και ιεραρχικής δομής.

Νομοθεσία και κοινωνία

Η επιλογή, λοιπόν, της *Εξαβίβλου* ως πολιτικού νόμου της Ελλάδος, είχε ως συνακόλουθο την εισαγωγή του κωλύματος του εβδόμου βαθμού και στις νομικές διατάξεις του νεοελληνικού κράτους. Τότε, άρχισαν και πάλι οι αμφισβητήσεις και τα προβλήματα, εφόσον η εκκλησία, όπως προαναφέραμε, είχε ήδη αποδεχτεί την ανατρεπτικότητα αυτού ακριβώς του κωλύματος, μετά τη νομοθετική παρέμβαση του πΚ. Νεοφύτου Β' το 1611. Δημιουργήθηκε, λοιπόν, μια κατάσταση όπου η κοινωνική πρακτική προσπαθούσε να ισορροπήσει ανάμεσα στην 'ανεκτικότητα' και την 'κατανόηση' της εκκλησίας, αφενός, και την 'αυστηρότητα' του πολιτικού νόμου, αφετέρου. Όλο αυτό συνιστούσε μια απρόσμενη ανατροπή: η εκκλησία, και μάλιστα αναδρομικά, φαίνεται να ενδίδει στην κοινωνική πίεση που προωθεί τους γάμους μέσα στην περισσότερο ή λιγότερο κοντινή συγγένεια - αν και είναι η εκκλησιαστική αρχή που πρώτη επέκτεινε μέχρι τον έβδομο βαθμό πλάγια το κώλυμα γάμου, θέσπισε τα βαθμολογικά όρια της συγγένειας και διεύρυνε το συγγενειακό εύρος της ζώνης αγαμίας - ενώ, αντίθετα, η πολιτική εξουσία βρίσκεται εγκλωβισμένη μέσα σε μια επιμέρους διάταξη η οποία, παρόλο που δεν φαίνεται να ανταποκρίνεται πια στην κοινωνική πραγματικότητα, εξακολουθεί να φέρει το κύρος και την ισχύ της αυτοκρατορικής νομοθετικής παράδοσης.

Ωστόσο, η κοινωνική πρακτική συνέχισε να υπερβαίνει τους νομικούς περιορισμούς, ακόμα και με τον νέο αστικό κώδικα, με αποτέλεσμα η σύναψη γάμων στον έβδομο βαθμό συγγένειας να αποτελεί πλέον ένα τόσο συνηθισμένο γεγονός, ώστε, στις 14 Αυγούστου του 1842, επτά μόλις χρόνια μετά την καθιέρωση της Εξαβίβλου ως αστικού κώδικα της Ελλάδος, ο μητροπολίτης Ρόδου Ιάκωβος, με έγγραφό του προς τον ηγούμενο της μονής Νισύρου Νεόφυτον, να δηλώνει ότι «ορίζονται τα τέλη συνοικεσίου έκτου βαθμού εξ αγχιστείας και εβδόμου εξ αίματος εις γρόσια 160» (Γκίνης 1966: 363 αρ. 963). Ενώ υπάρχουν κι άλλες, παλαιότερες μαρτυρίες, όπως αυτή του 1804, ότι στην περιφέρεια της επισκοπής του Δελβίνου είχε εγκριθεί και τελεσθεί γάμος, ο οποίος κανονικά ήταν απαγορευμένος βάσει του Αρμενόπουλου. Διότι, οι πολίτες με γράμματα που έγραψαν στη μητρόπολη Ιωαννίνων και «διά χρημάτων (επέτυχαν και) τους έστειλαν την άδειαν του ποθουμένου συνοικεσίου» (Κώδιξ επισκοπής Δελβίνου, 255:64 στο Γκίνης 582: 258)[39].

---

[38] Επιτόπια έρευνα στην Έλυμπο Καρπάθου (1974-79). Την ίδια τάση ενδογαμίας βρήκαμε και στην Κρήτη. Επιτόπια έρευνα στα Ανώγεια 1989-91. Βλ. επίσης Κεφάλαιο Α' *Γαμηλιότητα. Το παιχνίδι της εγγύτητας.*

[39] Γκίνης, Δημήτριος, *Περίγραμμα ιστορίας του μεταβυζαντινού δικαίου*, εκδότης Ακαδημία Αθηνών, 1966. Από τα λήμματα που περιλαμβάνονται σχετικά με τα κωλύματα γάμου μεταξύ αιματοσυγγενών στο βιβλίο, να επισημάνουμε, ειδικότερα, τα 253 και 254 των ετών 1704-16. Και τα δύο αφορούν σε περιπτώσεις εκκλησιαστικών αποφάσεων για τέλεση γάμου ανάμεσα σε συγγενείς έκτου βαθμού, ο οποίος είχε αδιαμφισβήτητα καθιερωθεί ως κώλυμα ήδη από την εποχή των Ισαύρων. Στη συνέχεια, αναφέρεται ότι δίνεται επίσης άδεια και στην περίπτωση γάμου ανάμεσα σε δύο αδελφούς με δύο πρωτεξαδέλφες, που λογίζεται ως έκτος βαθμός συγγένειας εξ αγχιστείας ή διγένειας : «Ο πΚ Σαμουήλ Α' διέλυσεν την έκπαλαι επικρατούσαν αμφιβολίαν συγχωρήσας ίνα δύο

Την ίδια διχογνωμία εξακολούθησαν να εκφράζουν ακόμη κι οι θεωρητικοί νομικοί των αρχών του αιώνα, που ασχολήθηκαν με τη συγγραφή διαφόρων εγχειριδίων οικογενειακού δικαίου. Οι μεν, λοιπόν, ισχυρίζονται ότι η διάσκεψη του 1611 (που πραγματοποιήθηκε επί οθωμανικής κυριαρχίας) πρέπει να θεωρείται άκυρη εφόσον δεν είναι επικυρωμένη από βυζαντινό αυτοκράτορα, και ούτε συμπεριλαμβάνεται στην Εξάβιβλο του Αρμενόπουλου (Κρασσάς 1927: 46-47), οι δε ότι η συνοδική απόφαση του 1611 πρέπει να ισχύσει, διότι η Εκκλησία κατείχε πάντοτε το νόμιμο δικαίωμα να νομοθετεί και, επακόλουθα, το σύνταγμα επικύρωνε όλες τις 'συνήθειες' της εκκλησίας (Μαριδάκης: 59). Επινοώντας, λοιπόν, διάφορες νομικές κατασκευές, όπως είναι η επίκληση του «διαμορφωμένου εθίμου» - που ανταποκρίνεται στην έκφραση «συνήθειες της εκκλησίας» - οι υποστηρικτές της ανατρεπτικότητας του κωλύματος (όπως οι Μαριδάκης, Μομφερράτος, Τουρτόγλου, κ.ά.)[40] βασιζόμενοι στο διάταγμα της Αντιβασιλείας (23.2.1835) που επέβαλε την ισχύ όλων των κατά τόπους εθίμων, επικαλούνται την αυτονόητη υπερίσχυση της συνοδικής απόφασης του 1611 και, κατά συνέπεια, εισηγούνται τη μη λύση του γάμου, όταν η συγγένεια εβδόμου βαθμού διαπιστώνεται μετά τη σύναψή του. Στη συνέχεια, και ο νέος νόμος περί Καταστατικού της Εκκλησίας (31 Δεκεμβρίου 1923) διαμορφώνεται γύρω από την ίδια αντίληψη και αποδέχεται ότι δεν υπάρχει κώλυμα στον 7ο βαθμό ανοίγοντας, έτσι, το δρόμο για την κατάργηση της απαγόρευσης και στον 6ο εξ αίματος βαθμό.

Θα μπορούσαμε να πούμε ότι το «κατ' έθιμον διαπλασθέν δίκαιον» των νομικών των αρχών του αιώνα αναγνωρίζει και καθιερώνει στον κοινωνικό χώρο της κοινότητας την επικράτηση των πρακτικών εις βάρος των κανόνων του επίσημου δικαίου. Οι πρακτικές εκφράζουν τις ατομικότητες μέσα στα πλαίσια της συλλογικής ανεκτικότητας. Σε άμεση συνάφεια με κοινωνιολογικές έννοιες όπως οι *γαμήλιες στρατηγικές* και οι *στρατηγικές της αναπαραγωγής* (Bourdieu 1980), οι πρακτικές έχουν περισσότερο να κάνουν με τις κοινωνικές χρήσεις της συγγένειας παρά με τους κανόνες της. Ως συνάρτηση των επιλογών που είναι δυνατόν να διαμορφωθούν στο περιθώριο των δικαιϊκών κανόνων, φαίνεται να υπαγορεύονται από τις συγκυρίες στα περιθώρια του δικαίου. Με τον καιρό, όμως, οι «εθιμικές πρακτικές», και μέσα από τη συστηματική επανάληψή τους, αποκτούν ιστορικό βάθος με αποτέλεσμα να δημιουργούν νέους κανόνες ή να υποκαθιστούν τους ήδη υπάρχοντες.

Παράλληλες ρυθμίσεις στη δυτική αυτοκρατορία

Τα δεδομένα

Το κώλυμα γάμου λόγω αιματοσυγγένειας (cognatio) αποτελεί το κυριότερο από τα αναφερόμενα ως «σχετικά κωλύματα». Η επίκληση δε της ύπαρξης συγγενικού δεσμού ήταν το πιο συχνό επιχείρημα για τη διακοπή κάθε ανεπιθύμητου γάμου. Στο κλασικό δίκαιο, λοιπόν, η αιματοσυγγένεια γίνεται «κώλυμα». Η παράβαση του κωλύματος ακυρώνει το γάμο και η ακύρωση του γάμου επιφέρει αναδρομικά (ab initio/εξ αρχής) την άρση της νομιμότητας των παιδιών, τα οποία εφεξής θεωρούνται νόθα. Στον Αρμενόπουλο, τα νόθα παιδιά που προέρχονται από ακύρωση αιμομικτικού γάμου αναφέρονται ως «σπούρια», από το λατινικό spurius/νόθος, όρος που σημαίνει τα παιδιά από

αδελφοί λαμβάνωσι δύο πρώτας εξαδέλφας» (λήμμα 400, περίοδος 1764-1774). Βλ. σχετικά στο Μαριδάκης 1922: 59-62 και Κρασσάς 1927: 52-56. Είναι ενδιαφέρουσα η διάσταση απόψεων κι οι διαφορετικές ερμηνείες που προβάλλονται από τους συγγραφείς, για να καταλήξουν στο ίδιο συμπέρασμα, ότι δεν συνιστά γαμικό κώλυμα ο έκτος βαθμός εξ αγχιστείας.

[40] Πιο συγκεκριμένα, ο Μαριδάκης υποστηρίζει ότι «εφ'όσον επεκράτησεν εθιμικό δίκαιον αντίθετον προς την νεαράν του Μανουήλ Κομνηνού [...] θέλει επικρατήσει το κατ' έθιμον διαπλασθέν δίκαιον [...] ήτοι ο γάμος μεταξύ συγγενών ζ' βαθμού να απαγορεύεται, γενόμενος όμως να μη διασπάται". Βλ. Θέμις 1906, 17: 357).

αθεμιτογαμία, δηλαδή από αιμομιξία (ίνκεστος γάμος/inceste). Και στην δυτική αυτοκρατορία, όμως, υπάρχει διαφοροποίηση ανάλογα με το βαθμό αιματοσυγγένειας. Ωστόσο, ενώ κηρύσσονται νόθα τα παιδιά από αιμομιξία, παραμένουν γνήσια και νόμιμα όσα γεννήθηκαν μέσα σε γάμο που κωλύεται μεν, αλλά σε βαθμό αιματοσυγγένειας πέρα από εκείνον στον οποίο η συνάφεια αποτελεί αιμομιξία.

Κι έτσι, λοιπόν, ολόκληρη η συζυγική ζωή μπορούσε να ακυρωθεί και ο γάμος να λυθεί λόγω «γένους», δηλαδή λόγω κοινής, και μάλιστα κοντινής, καταγωγής, με αποτέλεσμα και τα παιδιά να αποκλείονται από την πατρική κληρονομιά. Η κατάσταση αυτή μπορούσε να διορθωθεί μόνον εάν ο πάπας δεχόταν να επικυρώσει το γάμο από λύπηση για τα παιδιά. Έπρεπε, όμως, πρώτα να αποδειχθεί ότι οι σύζυγοι αγνοούσαν το εμπόδιο και δεν είχαν ενεργήσει «με πονηρία» (Gaudemet 1987: 205)[41]. Κατά τον XIo και XIIo αιώνα, ο καθορισμός του βαθμού μέχρι τον οποίο ο γάμος θεωρείται αιμομικτικός, αλλά και ο υπολογισμός του, προκάλεσαν σφοδρές δογματικές αντιπαραθέσεις και συνέβαλαν στη δημιουργία νέας νομοθεσίας.

Νομοθεσία και αιματοσυγγένεια

Μόλις στο δεύτερο μισό του 11ου αιώνα, η εκκλησία της Ρώμης αποφασίζει να καθορίσει το δόγμα της σχετικά με το κώλυμα της αιματοσυγγένειας. Καταρχάς τείνει στο να το περιορίσει. Κι αυτό, διότι την εποχή εκείνη ο έβδομος βαθμός συγγένειας, υπολογισμένος σύμφωνα με το *κανονικό σύστημα*, ήταν ακόμη σε ισχύ, αποδεκτός κι από τις δύο συνόδους της Ρώμης, το 1059 και το 1065, με αποτέλεσμα την προσβολή και τη διάλυση πολλών γάμων για λόγους αιμομιξίας. Όμως, η χρήση του μέσου αυτού, δηλαδή της επίκλησης ακυρότητας λόγω αιμομιξίας, εθεωρείτο πια επικίνδυνη για δυο λόγους. Αφενός μεν καταστρατηγούσε την αρχή του αδιαλύτου του γαμήλιου δεσμού και, αφετέρου, οδηγούσε στο συχνό φαινόμενο παραποίησης των γενεαλογιών, είτε για την ακύρωση ενός γάμου είτε, αντίθετα, για τη σύναψή του. Για να δώσει, λοιπόν, ένα τέλος στις συνεχείς παραβάσεις, ο 50ος κανόνας της IVης συνόδου του Latran, το 1215, αποφάσισε να περιορίσει το κώλυμα ορίζοντας σαν όριο τον τέταρτο κανονικό βαθμό[42].

Παρόλο που οι εκκλησιαστικές αρχές παρουσιάζονταν ιδιαίτερα αυστηρές ως προς την πρόληψη και απαγόρευση αιμομικτικών γάμων, εντούτοις ήταν ανέλπιστα ελαστικές ως προς τη χορήγηση ειδικών αδειών και, κυρίως, για τις περιπτώσεις εκείνες όπου ο γάμος είχε ήδη πραγματοποιηθεί και ολοκληρωθεί. Και πάλι, όμως, θεωρείται απαραίτητο να αναζητηθεί το εάν οι σύζυγοι είχαν ή όχι γνώση του βαθμού συγγένειας που τους συνέδεε. Δηλαδή, η παπική εκκλησία, προσπαθεί να εφαρμόσει μια πολιτική πρόληψης του απαγορευμένου για να αποφεύγει τις μετέπειτα επιπλοκές. Μέσα σ' αυτό το πνεύμα, από τις αρχές του 11ου αιώνα και μετά, είχε αρχίσει να είναι πιο επιφυλακτική και να απορρίπτει τόσο τις δηλώσεις των συζύγων όσο και των κοντινών συγγενών τους σχετικά με το ακώλυτο ή όχι του γάμου. Έτσι, με απόφαση της συνόδου του Clermont, το 1130, δεν αποδεχόταν πια παρά τις δηλώσεις τρίτων, άσχετων, ξένων προς τις οικογένειες των μελλονύμφων, διότι θεωρούσε ότι αυτοί παρεμβαίνουν όχι για ίδιον όφελος αλλά, εμπνεόμενοι από τη χριστιανική τους αγωγή, επιθυμούσαν να πολεμήσουν ενάντια στην αιμομιξία.

Και πάλι, όμως, η σχετική ευκολία με την οποία οι ενδιαφερόμενοι εξακολουθούσαν να επιτυγχάνουν την πολυπόθητη άδεια, αναιρούσε εν μέρει τις όποιες καταδικαστικές απόπειρες της παποσύνης που βρισκόταν, σε κάθε περίπτωση, υποχρεωμένη να δικαιολογεί τις αντιφάσεις της και την ελαστικότητα των αντιπροσώπων της. Ωστόσο, για

[41] Gaudemet, Jean, *Le mariage en Occident*, Les Editions du Cerf, 1987.
[42] Βλ. παρακάτω.

όλες τις περιπτώσεις αμφισβήτησης, το κύριο μέλημά της, πάνω στο οποίο στήριξε και τον δραστικό περιορισμό του κωλύματος, ήταν η απόλυτη διατήρηση της αρχής του αδιάλυτου του συζυγικού δεσμού, ως θεμέλιου λίθου της κοινωνικής οργάνωσης και συνοχής. Η αρχή αυτή συνοδευόταν βέβαια κι από άλλες συναφείς παραινέσεις, όπως η μη σύναψη δεύτερου γάμου μετά τη διάλυση του πρώτου, η αποφυγή των υιοθεσιών σε περίπτωση ακληρίας, κ.ά.

Νομοθεσία και αγχιστεία

Όπως είδαμε και παραπάνω, το μεσαιωνικό κανονικό δίκαιο έχει την τάση να διευρύνει τη ζώνη αγαμίας λόγω αιματοσυγγένειας. Το ίδιο συμβαίνει και με το κώλυμα γάμου λόγω αγχιστείας. Στο ρωμαϊκό δίκαιο η απαγόρευση γάμου ισχύει για την κάθετη γραμμή, αλλά όχι για την πλάγια και αυτό διότι εθεωρείτο απίθανος ο γάμος ενός άνδρα και τη μητριά του (σύζυγο του πατέρα του) ή με την προγονή του (κόρη της συζύγου του από άλλο γάμο. Στη συνέχεια, όμως, και η λατινική εκκλησία, παρακινημένη και από τις διδαχές του Αυγουστίνου[43], αποφάσισε να διευρύνει το κώλυμα λόγω αγχιστείας. Έτσι, εφόσον ο γάμος είναι ένας τρόπος για την δημιουργία σχέσεων ανάμεσα σε οικογένειες ξένες μεταξύ τους (η αρχή της εξωγαμικής επιγαμίας, γάμος έξω από την αιματοσυγγένεια, cognatio), η Εκκλησία διευρύνει το κώλυμα του ρωμαϊκού δικαίου που αφορά στην αγχιστεία : η σύνοδος της Ρώμης (721) απαγορεύει ρητά σε έναν άνδρα το γάμο με γυναίκα που είχε προϋπάρξει σύζυγος οποιουδήποτε συγγενή του. Η απαγόρευση αυτή συνάδει με τη χριστιανική ρήση «οι δύο έσονται εις σάρκα μίαν». Διότι, όπως είδαμε και στην ενότητα για τα κωλύματα και την αιματοσυγγένεια στην ανατολική εκκλησία, με το γάμο οι αιματοσυγγενείς του ενός συζύγου γίνονται συγγενείς εξ αγχιστείας του άλλου[44].

Υπολογισμός των βαθμών συγγένειας

Ο *κανονικός* βαθμός συγγένειας είναι ο βαθμός συγγένειας που υπολογίζεται σύμφωνα με το κανονικό δίκαιο της καθολικής εκκλησίας. Ο *κανονικός τρόπος* υπολογισμού της αιματοσυγγένειας αντικατέστησε τον παλαιότερο *ρωμαϊκό τρόπο* γύρω στον 7ο με 8ο αιώνα. Πηγάζει από το δίκαιο των γερμανικών λαών (ή τα γερμανικά φύλα) που υπολόγιζαν τη συγγένεια ανά γενιές, αποδίδοντας την ίδια συγγένεια σε όσους χωρίζονται από τον κοινό πρόγονο από τον ίδιο αριθμό γενεών. Έτσι, συγγενείς πρώτου βαθμού είναι οι : πατέρας, μητέρα, αδελφός, αδελφή, γιος κόρη. Δευτέρου βαθμού είναι οι : παππούς/γιαγιά, θείος/θεία, πρωτεξάδελφοι/πρωτεξαδέλφες, ανεψιοί/ ανεψιές, εγγόνια. Τρίτου βαθμού είναι οι : πρόπαπποι, μεγάλοι θείοι/μεγάλες θείες, τα παιδιά των πρωτεξαδέλφων του Ego, μικρανιψιοί/μικρανιψιές, δισέγγονα. Είτε ανεβαίνουμε από το υποκείμενο αναφοράς στον κοινό πρόγονο, είτε κατεβαίνουμε από τον πρόγονο στον Ego, το σημείο εκκίνησης μένει εκτός υπολογισμού. Ο κανονικός τρόπος υιοθετήθηκε από το αγγλικό δίκαιο και έγινε το *common degree*.

[43] Ο Αυγουστίνος Ιππώνος ή Άγιος Αυγουστίνος (354-430), είναι χριστιανός θεολόγος και φιλόσοφος του οποίου τα συγγράμματα επηρέασαν την ανάπτυξη του Δυτικού χριστιανισμού και της δυτικής φιλοσοφίας. Είναι ένα από τους τέσσερεις Πατέρες της Δυτικής εκκλησίας Τα γραπτά του ήταν άγνωστα στη χριστιανική Ανατολή μέχρι το τέλος του XIIIου αιώνα. Για τους ορθόδοξους χριστιανούς, η μεγάλη επιρροή του Αγίου Αυγουστίνου στην Δυτική πατρολογία, είναι μια από τις αιτίες που συνέβαλαν στο διαχωρισμό της Δύσης από τον υπόλοιπο χριστιανικό κόσμο. Και αυτό διότι θεωρείται ότι οι ρίζες των κυριότερων σημείων απόκλισης μεταξύ Λατινικής Εκκλησίας και Ορθοδόξου Εκκλησίας βρίσκονται στο έργο του.

[44] Gaudemet, op.cit. : 211-212.

Ο *ρωμαϊκός τρόπος* υπολογισμού των βαθμών συγγένειας είναι ο παλαιότερος (χρονολογείται από 2000 χρόνια περίπου) και καθορίστηκε στις *Εισηγήσεις* (Institutiones) του κώδικα *Corpus juris civilis/σώμα αστικού δικαίου* (527-565) του βυζαντινού αυτοκράτορα Ιουστινιανού. Ο κώδικας αρχικά ονομαζόταν *Ιουστινιάνειος Κώδικας (Codex Iustinianus),* και στην συνέχεια, όταν ολοκληρώθηκε, καθιερώθηκε ως *Corpus juris civilis.* Το σπουδαίο αυτό νομοθετικό έργο αποτελούσε σύνθεση αυτοκρατορικών νόμων από την εποχή του Αδριανού έως και τον Ιουστινιανό, καθώς και μια αναθεώρηση παλαιότερων νομικών συγγραμμάτων, τα οποία είχαν εκδοθεί από Ρωμαίους αυτοκράτορες. Περιλαμβάνει τον Συνταγματικό Κώδικα (Codex Constitutionum), τον Πανδέκτη ή Περίληψη (Pandectae/Digesta), τις Εισηγήσεις (Institutiones) και τις Νεαρές (Novellae Constitutiones Post Codicem). Το *Corpus juris civilis* συνέβαλε στη θεμελίωση του Βυζαντινού κράτους, αλλά αποτέλεσε και τη βάση πάνω στην οποία στηρίζεται το σύγχρονο αστικό δίκαιο σε πολλές χώρες της Ευρώπης. Η σπουδαιότητά του έγκειται στο γεγονός ότι επέτρεψε την εναρμόνιση της Πολιτείας με την Εκκλησία, με αποτέλεσμα πλήθος νόμων που εφαρμόζονταν από την Εκκλησία να ενταχθούν στους νόμους του κράτους και, ειδικότερα, οι κανόνες των Οικουμενικών συνόδων, που εφαρμόζονταν, πλέον, ως «τάξιν νόμων». Η σύγκλιση του κράτους με την Εκκλησία πραγματοποιήθηκε μέσα στο πλαίσιο της ένταξης του Χριστιανισμού στις θεμελιακές δομές του ρωμαϊκού κράτους σηματοδοτώντας τη μετεξέλιξή του. Ο Ιουστινιανός κώδικας βρέθηκε στο επίκεντρο αυτής της σύγκλισης καθόλη την βυζαντινή εποχή. Το πρώτο μέρος του *Corpus juris civilis* ολοκληρώθηκε και μπήκε σε ισχύ το 528-529. Το 534, έγινε νέα έκδοση. Το τέταρτο μέρος του Corpus, *Novellae Constitutiones* /Νεαραί διατάξεις, είναι μεταγενέστερο και προστέθηκε μετά την δεύτερη έκδοση του κώδικα για να περιλάβει το νομοθετικό έργο του Ιουστινιανού (565). Αι Νεαραί, σε αντίθεση με τον προγενέστερο κώδικα, γράφτηκαν στα ελληνικά που ήταν η επίσημη γλώσσα της Ανατολικής αυτοκρατορίας. Γύρω στο 900, ο αυτοκράτορας Λέων ο Σοφός διέταξε τη μετάφραση του συνόλου του κώδικα στα Ελληνικά, για να γίνει το κείμενο κατανοητό από τους βυζαντινούς νομικούς. Η ελληνική αυτή έκδοση ονομάστηκε *Τα Βασιλικά*. Σύμφωνα, λοιπόν, με τον *ρωμαϊκό τρόπο*, ο υπολογισμός των βαθμών αιματοσυγγένειας γίνεται κατά gradus/βήμα[τα], κατά μήκος μιας διπλής κλίμακας: κάθε γέννηση συνιστά ένα βαθμό. Ξεκινώντας από τον ego, υπολογίζουμε τα διαστήματα (κάθε διάστημα μια γέννηση) κατά μήκος της ανιούσης γραμμής καταγωγής μέχρι τον κυρίαρχο πρόγονο και, στη συνέχεια, κάνουμε το ίδιο κατεβαίνοντας τα διαστήματα μέχρι τον ego, ο οποίος όμως δεν συμπεριλαμβάνεται στον υπολογισμό. Έτσι, πρώτο βαθμό συγγένειας έχει ο ego με τους: πατέρα, μητέρα, γιο, κόρη. Δευτέρου βαθμού με τους: αδελφό/αδελφή, παππού/γιαγιά και εγγόνια. Τρίτου βαθμού με τους: προπάππους, θείους/θείες, ανεψιούς/ανεψιές και δισέγγονα. Και τέταρτου βαθμού με τους: πρωτεξάδελφους/πρωτεξαδέλφες, αδελφούς/αδελφές των παππούδων, εγγόνια των αδελφού/αδελφής, κ.λπ. Ο υπολογισμός των βαθμών αιματοσυγγένειας στην *Εξάβιβλο* γίνεται με τον ρωμαϊκό τρόπο (mode romain/mode civil) και ισχύει μέχρι σήμερα[45].

Επίλογος

Ξεκινώντας από τα εθνογραφικά μας δεδομένα και την ανθρωπολογική προσέγγιση των ζητημάτων που αφορούν στις ζώνες επιγαμίας, θελήσαμε να αναπτύξουμε το θέμα της γαμηλιότητας και των κωλυμάτων γάμου αναφορικά με την αιματοσυγγένεια και την αγχιστεία. Η δομή του κειμένου είναι σύνθετη και, κατά κάποιο τρόπο *ανορθόδοξη*, διότι η ιστορική θεώρηση έπεται των εθνογραφικών παραδειγμάτων και της ανθρωπολογικής

[45] Για τους βαθμούς αιματοσυγγένειας βλ. και Héritier, Françoise, *L'exercice de la parente*, Hautes Etudes, Gallimard, Le Seuil, 1981.

ερμηνείας. Με άλλα λόγια, τα συγκείμενα ακολουθούν, αντί να πλαισιώνουν τα δεδομένα της έρευνας και τη θεωρία.

Αρχαιολογία

Η θρησκεία και η λατρεία στο αρχαιολογικό πλαίσιο

Λέξεις-κλειδιά: *agency*, *αρχαιολογική ερμηνεία*, *αρχαιολογική μεθοδολογία*, *αρχαιολογικό πλαίσιο*, *θρησκεία*, *ιερός τόπος*, *τελετουργία*, *υλικός πολιτισμός*, *υλικότητα*, *υλοποίηση του πνευματικού*

Κ. Καλογερόπουλος, Δρ. Πανεπιστημίου Αιγαίου:

Abstract

According to Rowan (2010) study of religion and ritual in the archaeological context is usually related to research into the “world religions” especially those with sacred texts and iconographic framework. A new form of archaeological approach focuses on the understanding of the material forms of religion, through the combination of multiple perspectives and different methodological approaches. Modern archaeological research on religion can be based on three factors. One is the timeless human need for imaging and materializing the Divine. The second relates to ritual activity, which has also left its traces in the archaeological archive. The third relates to space and refers to buildings intended for religious ritual activity or uncreated, ideological sacred spaces that are methodologically integrated in landscape archeology. Archaeological understanding of complex cultural phenomena, such as religion and ritual and the formation of “sacred sites” in different cultural systems is directly related to the research of a particular culture or region and depends from locality. Using a variety of strategies applied in different regions and time periods, archaeologists can show that archaeological study of religion and ritual is possible, methodologically and theoretically.

Η μελέτη της θρησκείας και της τελετουργίας στο αρχαιολογικό πλαίσιο σχετίζεται συνήθως με έρευνα στις «θρησκείες του κόσμου», ιδιαίτερα εκείνες που διαθέτουν *ιερά κείμενα* και εικονογραφικό πλαίσιο. Μια νέα μορφή αρχαιολογικής προσέγγισης στρέφει το ενδιαφέρον προς την κατεύθυνση της κατανόησης των υλικών μορφών της θρησκείας, μέσω του συνδυασμού πολλαπλών προοπτικών και διαφορετικών μεθοδολογικών προσεγγίσεων. Χρησιμοποιώντας μια ποικιλία από στρατηγικές εφαρμοσμένες σε διαφορετικές περιοχές και χρονικές περιόδους, οι αρχαιολόγοι μπορούν να δείξουν ότι η αρχαιολογική μελέτη της θρησκείας και της τελετουργίας είναι δυνατή, μεθοδολογικά και θεωρητικά.

Η σύγχρονη αρχαιολογική έρευνα για τη θρησκεία μπορεί να στηριχθεί σε τρεις παράγοντες. Ο πρώτος είναι η διαχρονική ανθρώπινη ανάγκη απεικόνισης και υλοποίησης του θείου, για το οποίο υπάρχουν σαφείς μαρτυρίες στο αρχαιολογικό αρχείο. Ο δεύτερος σχετίζεται με την τελετουργική δραστηριότητα, που επίσης έχει αφήσει τα ίχνη της στα αρχαιολογικά τεκμήρια. Ο τρίτος σχετίζεται με τον χώρο και αφορά σε κτήρια προορισμένα για θρησκευτική τελετουργική δραστηριότητα ή άκτιστους, ιδεατούς ιερούς χώρους, ενταγμένους μεθοδολογικά στην αρχαιολογία τοπίου. Η κριτική αποτίμηση της βιβλιογραφίας και η αυξανόμενη συχνότητα επιστημονικών συνεδρίων, η έκδοση τόμων και σχολίων επί του θέματος στην πρόσφατη αρχαιολογική λογοτεχνία υποδεικνύουν μια

τάση ανανεωμένης κριτικής έρευνας και επανεξέτασης του ζητήματος της θρησκείας υπό την οπτική γωνία της αρχαιολογικής μαρτυρίας1.

Συνεπώς, είναι απαραίτητη η ανάπτυξη ισχυρών αρχαιολογικών θεωρητικών δομών για τη μελέτη της θρησκείας. Πολλά στοιχεία της καθημερινής ζωής είναι πιθανώς συνυφασμένα με τη θρησκεία, εκτός από το τυπικά αναγνωρισμένο ταφικό πλαίσιο και το πλαίσιο λειτουργίας των ιερών τόπων. Η απόθεση ανθρώπινων υπολειμμάτων, για παράδειγμα, περιλαμβάνει κάποιο είδος τελετουργίας, συχνά διαβατήριας, όπως είναι η προετοιμασία του σώματος για την ταφή2, θέμα για το οποίο υπάρχει διαθέσιμη αρκετή βιβλιογραφία3. Οι ταφικές πεποιθήσεις και πρακτικές, όμως, δεν αντιστοιχούν στο σύνολο της θρησκευτικής πρακτικής, ούτε είναι μοναδικός λόγος ύπαρξης των θρησκειών η ανθρώπινη ανάγκη ενασχόλησης με τον θάνατο. Επίσης, οι διαφορετικοί τόποι στους οποίους λαμβάνουν χώρα τελετουργικές δραστηριότητες δεν αποκλείουν περαιτέρω κοσμικές δραστηριότητες και αντίστροφα4, γεγονός που αφήνει πολύ χώρο διαθέσιμο για αρχαιολογική έρευνα και ερμηνεία.

Κριτική αποτίμηση της αρχαιολογικής βιβλιογραφίας

Αποτιμώντας βιβλιογραφικά την άποψη των αρχαιολόγων διαπιστώνεται, τουλάχιστον μέχρι και τα τέλη του 20 αι., σχετική αδιαφορία για το ζήτημα της θρησκείας.

Στο βιβλίο του Bogucki (1999) *The Origins of Human Society* αναπτύσσεται η οπτική γωνία της ιδιοτέλειας ως διαμεσολαβητικός παράγοντας πίσω από την προϊστορία. Η θρησκεία παρουσιάζεται ως υποκατηγορία της ιδεολογίας, ενώ η τελετουργία παρουσιάζεται ως διακριτή κατηγορία. Η κοινωνική οργάνωση, η ανισότητα, οι ελίτ και τα συστήματα εξουσίας αναπτύσσονται επαρκώς, αλλά η θρησκεία μειώνεται σε ένα φαινομενικά μικρό και σχετικά αδιάφορο ιδεολογικό στοιχείο για την αρχαιολογική έρευνα στον τομέα της τελετουργίας.

Στο ίδιο πλαίσιο κινείται, ο Robert Wenke (1990) με το *Patterns in Prehistory*, ο οποίος, αν και αναγνωρίζει ότι θα πρέπει να διερευνήσουμε «*το υψηλότερο επίπεδο των κοινωνικών, οικονομικών και πολιτικών σχέσεων των λαών και των κοινωνικών οντοτήτων*»5, εκτός από μια σύντομη εξέταση των επιπτώσεων του Δαρβινισμού στη θρησκεία, δεν ασχολείται πραγματικά με τη θρησκεία, τις ιδέες, ή ακόμα και τις ιδεολογίες ως παράγοντες που διαμορφώνουν το παρελθόν. Και πάλι δίνεται προτεραιότητα στην τεχνολογία, το περιβάλλον, την δημογραφία και την οικονομία.

Ο Greene (2002) στο *Archaeology: An Introduction* δεν επιχειρεί ανάλυση για την τελετουργία και τη θρησκεία με αποτέλεσμα να παρατηρείται εμφανές κενό στο αρχαιολογικό ερευνητικό πλαίσιο. Στο πλαίσιο της συζήτησης για την αρχαιολογική θεωρία εκτιμά την εθνικότητα και το φύλο ως μεταβλητές ζωτικής σημασίας για την ταυτότητα, αλλά η θρησκεία παραμένει απούσα. Στο συνολικό έργο του απλά περιλαμβάνονται ορισμένα στοιχεία6, όπως, για παράδειγμα, μια σύνοψη της συζήτησης γύρω από την ερμηνεία των νεολιθικών μνημείων τύπου *henge*, όπου θέτει το ζήτημα των φιλοσοφικών, ανθρωπολογικών και κοινωνιολογικών προσεγγίσεων που απασχολούν τους αρχαιολόγους

[1] Barrowclough και Malone 2007. Fogelin 2007. Insoll 2004α και β. Kyriakidis 2007. Whitley και Hays-Gilpin 2008

[2] Bell 1997, 174

[3] Laneri 2007. Pearson 2001. Tarlow 1999. Williams *et al.* 2005

[4] Kyriakidis 2007, 17.

[5] Wenke 1990, 311.

[6] Greene 2002, 255.

για τη διερεύνηση της ετερότητας, παραμένοντας ωστόσο διστακτικός να συμπεριλάβει σε αυτήν την αρχαιολογική έρευνα για τη νεολιθική θρησκεία7.

Παρόμοια περίπτωση είναι το *Archaeology: The Basics* του Clive Gamble (2001). Προλογίζοντας στο βιβλίο του, βέβαια, ο Gamble αναφέρει ότι δεν κάνει προσπάθεια για ολοκληρωμένη κάλυψη των ζητημάτων8, ωστόσο θα μπορούσε να προτείνει τη θρησκεία ως βασικό στοιχείο διερεύνησης από μέρους των αρχαιολόγων. Ο μελετητής διατυπώνει τις διαφορετικές πτυχές της ερμηνείας του παρελθόντος, αλλά η απουσία της θρησκείας είναι εμφανής στο πλαίσιο της αρχαιολογικής έρευνας για την «ταυτότητα». Θεωρεί μεν ότι η ταυτότητα πρέπει να γίνει αντιληπτή ως ένα «σύνολο επικαλυπτόμενων πεδίων»9, αλλά η θρησκεία απουσιάζει από αυτά , όπως απουσιάζει και το γενικό πλαίσιο μέσα στο οποίο μπορούν να καθοριστούν οι μεταβλητές της ταυτότητας, παράλληλα με την εθνικότητα, τον εθνικισμό ή το φύλο.

Η αρχαιολογική έρευνα της θρησκείας στο πλαίσιο της διαδικαστικής αρχαιολογίας περιλαμβάνεται στο *Archaeology* του D.H. Thomas (1998). Ο Thomas περιλαμβάνει τη θρησκεία στην αρχαιολογία του ανθρώπινου νου (δηλαδή υπό την αιγίδα των γνωστικών προσεγγίσεων). Αν και η βασική προϋπόθεση της γνωστικής διαδικασίας έχει υποστεί σημαντική κριτική και η έμφαση στην ανάλυση της «τελετουργικής συμπεριφοράς του παρελθόντος» ως «σημαντική συμβολή της αρχαιολογίας στην μελέτη της θρησκείας» δεν τυγχάνει γενικής αποδοχής, όπως και ο ορισμός του για τη θρησκεία, τουλάχιστον η θρησκεία αναγνωρίζεται στα πλαίσια της αρχαιολογικής έρευνας.

Παρόμοια, οι Renfrew και Bahn στο *Archaeology: Theories, Methods, and Practice* (2000) αναγνωρίζουν πλήρως τη θρησκεία ως προσεγγίσιμη στα πλαίσια του αρχαιολογικού αρχείου. Το πλαίσιο παραμένει η γνωστική αρχαιολογική οπτική και στη συγκεκριμένη περίπτωση προέρχεται κατά κύριο λόγο από την προσέγγιση του Renfrew στην αρχαιολογία της λατρείας και της θρησκείας, η οποία μπορεί επίσης έχει υποστεί σχετική κριτική. Ωστόσο, για μια ακόμη φορά η θρησκεία είναι παρούσα.

Σε αυτό το σημείο χρειάζεται να σημειώσουμε για λόγους δεοντολογίας ότι η κριτική αποτίμηση της βιβλιογραφίας δεν στρέφεται αποκλειστικά στον Gamble, τον Wenke, τον Bogucki ή τον Greene και πιθανώς στα εισαγωγικά κατά κύριο λόγο κείμενά τους δεν είναι δυνατή η πλήρης διερεύνηση του θέματος. Ωστόσο, η σύντομη αυτή επισκόπηση υποδεικνύει το αυτονόητο. Ένα μεγάλο μέρος της αρχαιολογικής κοινότητας έχει σχεδόν παραμελήσει το αρχαιολογικό πλαίσιο διερεύνησης της θρησκείας, τόσο σε θεωρητικό όσο και μεθοδολογικό επίπεδο μέχρι σήμερα. Συνεπώς, χρειάζεται να ξεκινήσει ο διάλογος για τη θεωρία και τη μεθοδολογία της αρχαιολογίας των θρησκειών.

Τα τελευταία χρόνια, ωστόσο, τείνει να αναγνωριστεί η σημασία της αρχαιολογικής μαρτυρίας για την καλύτερη κατανόηση της αρχαίας ελληνικής θρησκείας. Σε αυτό αποσκοπούσε και το «12ο Διεθνές Συμπόσιο του CIERGA με θέμα «Αρχαιολογία και αρχαία ελληνική θρησκεία: Νέα ευρήματα, νέες προοπτικές και διάδοση της πληροφόρησης» που έγινε στο Δίον το 2009.

Στην ίδια κατεύθυνση κινούνται δημοσιεύσεις όπως αυτή του W. Keane, στην οποία προτείνεται η αναδιαπραγμάτευση της σχέσης μεταξύ της υλικότητας της θρησκευτικής δραστηριότητας και της ιδέας της θρησκείας *per se*10. Τη στροφή προς τη θεώρηση της υλικότητας της θρησκευτικής δραστηριότητας εντοπίζει και ο Insoll (2011)11, όπως και ο

[7] Greene 2002, 53-59.
[8] Gamble 2001 xiii
[9] Gamble 2001. 206.
[10] Keane 2008. 110-127.
[11] Insoll 2011, 1-7.

Rowan (2012), που ανακαλύπτει ένα ανανεωμένο ενδιαφέρον για την αρχαιολογική διερεύνηση της θρησκείας, υποδεικνύοντας παράλληλα πώς η αρχαιολογική μελέτη της αρχαίας θρησκείας και τελετουργίας είναι μεθοδολογικά και θεωρητικά έγκυρη12. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον σε σχέση με την αρχαιολογική διερεύνηση της θρησκείας παρουσιάζει ο συλλογικός τόμος *Cult Material. From Archaeological Deposits to Interpretation of Early Greek Religion*, σε επιμέλεια των Pakkanen και Bocher (2015) σχετικά με την κατανόηση της τελετουργίας, της λατρείας και της θρησκείας στο αρχαιολογικό πλαίσιο13.

Η έρευνα: θεωρητικά και μεθοδολογικά εργαλεία

Βάσει των παραπάνω, θα μπορούσε να πει κανείς πως χρειάζεται ανανέωση του ερευνητικού ενδιαφέροντος για την αρχαιολογία της θρησκείας, καθώς οι αρχικές προσεγγίσεις της διαδικαστικής αρχαιολογίας δεν διερεύνησαν γενικά το πώς θα μπορούσε να προωθήσει η αρχαιολογία την κατανόηση της αρχαιολογικής μαρτυρίας στην έρευνα για τη θρησκεία. Οι πρώτοι εκπρόσωποι της διαδικαστικής αρχαιολογίας αγνόησαν τη θρησκεία ως *επιφαινόμενο*, στρεφόμενοι στο ιδεατό πλαίσιο της παλαιοψυχολογίας14. Παρά την αρχική παράλειψη της θρησκείας και της τελετουργίας, οι περιεκτικότερες θεωρητικές προοπτικές της μεταδιαδικαστικής αρχαιολογίας, όπως η αναγνώριση του υποκειμενικού ρόλου του αρχαιολόγου και του ρόλου της νοηματοδοτημένης δράσης (agency), ενθάρρυναν τη διαμόρφωση νέων αρχαιολογικών πλαισίων (contexts)15. Προσφάτως, η μετατόπιση της εστίασης είναι εμφανής και η θρησκεία, όπως και η τελετουργία, ενσωματώνεται συχνά στην αρχαιολογική έρευνα.

Ζητήματα που σχετίζονται με «υλοποίηση της πνευματικότητας» είναι θεμελιώδη στη σύγχρονη ακαδημαϊκή έρευνα εν γένει16. Η καθιερωμένη μελέτη του υλικού πολιτισμού δεν είναι ισοδύναμη με την κατανόηση της υλικότητας (materiality). Οι έρευνες για την «υλικότητα» ξεκινώντας από τις εμπειρικές αναλύσεις της μορφής των τεχνέργων, τα υλικά και την κατασκευή, εστιάζουν στις σχέσεις μεταξύ του κοινωνικού και του υλικού, διαμορφώνοντας έτσι ένα νέο μεθοδολογικό εργαλείο. Ο πρωταρχικός στόχος εδώ είναι η διερεύνηση των πολιτιστικών σχέσεων πίσω από τα υλικά αντικείμενα και στην παραδοσιακή αντίληψη ότι οι άνθρωποι είναι ενεργά υποκείμενα και τα τέχνεργα παθητικά αντικείμενα17.

Ο υλικός πολιτισμός αναγνωρίζεται πλέον ως θεμελιώδης για την έρευνα της νοηματοδοτημένης δράσης (agency). Οποιαδήποτε κατανόησή μας για το παρελθόν είτε πρόκειται για την κοινωνική δύναμη, την ιδεολογία ή τη θρησκεία, πρέπει να στηρίζεται στην «υλικότητα» της ανθρώπινης ζωής και δραστηριότητας. Εθνογραφικά δεν μπορούμε να παρατηρήσουμε τα συστήματα συγγένειας, τις οικονομικές σχέσεις ή τη θρησκεία, θεωρητικές δηλαδή κατασκευές, χωρίς τη σύνδεσή τους με τον υλικό πολιτισμό18, επειδή είναι ο υλικός πολιτισμός που δημιουργεί κοινωνικές σχέσεις και επιτρέπει την παραγωγή νοήματος19.

Η τελετουργία και η θρησκεία δεν διαχωρίζονται, ούτε η τελετουργία είναι περισσότερο απτή και διερευνήσιμη από τη θρησκεία. Ο Fogelin (2007) περιγράφει αυτή τη διαλεκτική

[12] Rowan 2012, 1-10.
[13] Pakkanen and Bocher, 2015.
[14] Binford 1965, 204 και Fritz 1978, 38.
[15] Hodder 1992, 245.
[16] Appadurai 1986. Keane 2008a. Kopytoff 1986. Miller 2005.
[17] Gosden 2005, 194.
[18] Walker και Schiffer 2006, 70.
[19] Keane 2008β, 230.

ένταση ανάμεσα στις παραδοσιακές και τις νεότερες αντιλήψεις για τη θρησκεία και την τελετουργία. Σημειώνει ότι ενώ οι μελετητές που τονίζουν τα δομικά στοιχεία της θρησκείας αναδεικνύουν τις συμβολικές πτυχές της τελετουργίας, εκείνοι που ενδιαφέρονται για την τελετουργική πρακτική επικεντρώνονται στην κατανόηση των τελετουργικών εμπειριών και δράσεων του παρελθόντος μέσω του αρχαιολογικού αρχείου20. Δίνοντας έμφαση οι αρχαιολόγοι στην «πράξη» διαμορφώνουν μια προσέγγιση που τονίζει την ανθρώπινη δράση στην τελετουργία. Αναμφισβήτητα, η έμφαση στην τελετουργική παράσταση και την πρακτική αντί της θεωρητικής κατασκευής, σε συνδυασμό με την έμφαση στην ενεργό «νοηματοδοτημένη δράση» είναι ένα θετικό μεθοδολογικό βήμα, που αναφέρεται συνήθως ως «υλική προσέγγιση στην τελετουργική πράξη»21.

Ζητήματα ειδικού ερευνητικού ενδιαφέροντος

Α. Ιδιαίτερο ερευνητικό ενδιαφέρον στη συγκεκριμένη περίπτωση παρουσιάζει η διαμόρφωση δημόσιου διαλόγου μέσω επιστημονικών συνεδρίων με έμφαση στη σύνδεση της αρχαιολογικής μαρτυρίας με ευρύτερες θεωρητικές δομές, μια «μέση θεωρία», δηλαδή, που συνδέει τον υλικό πολιτισμό με την ευρύτερη θεωρία ή θεωρίες για τη θρησκεία και την τελετουργία. Υποδεικνύοντας την «υλικότητα» των τοπικών πεποιθήσεων και πρακτικών εξάγονται συμπεράσματα προσβάσιμα από ένα μεγαλύτερο ακροατήριο στην επιστημονική κοινότητα, διαμορφώνοντας μια ευκαιρία για ανοικτό διάλογο και κριτική.

Β. Η «υλοποίηση του πνευματικού» εστιάζει στην κατανόηση της θρησκείας και της τελετουργικής πρακτικής μέσω του υλικού πολιτισμού. Η ανάλυση των τελετουργικών τεχνέργων, η συσχέτισή τους με την εξειδικευμένη ιερατική γνώση (αρχαιολογία του απόρρητου), ο ρόλος των μετάλλων στην τελετουργική πρακτική, η συσχέτισή τους με τη θρησκευτική και την πολιτική δύναμη, φέρνουν στο προσκήνιο την ανάγκη κατανόησης της σημασίας της τεχνολογίας -τοπικής ή ευρύτερης- για τη θρησκεία και την τελετουργική πρακτική.

Γ. Η έρευνα για τον ιερό τόπο -κτιστό ή ιδεατό- είναι αναγκαία για την κατανόηση της πολύσημης παρουσίας του σε δημόσιες καλλιτεχνικές παραστάσεις. Η κατασκευή του ιερού χώρου ήταν στενά συνδεδεμένη με τον φυσικό κόσμο και το δομημένο ιερό περιβάλλον αντανακλούσε μια προσπάθεια εξασφάλισης της εμπλοκής και της συμμετοχής των πατρογονικών δυνάμεων στη διαμόρφωση των αρχαίων πολιτισμών. Από αυτή την άποψη καθίσταται σημαντική η μελέτη και η έρευνα σε τοπικό επίπεδο για τους ιερούς τόπους, όπως αποτυπώνονται σε μνημειακές κατασκευές ή ιδεατούς ιερούς τόπους, όπως απεικονίζονται σε παραστάσεις αγγείων ή σε γλυπτικούς διακόσμους.

Τα παραπάνω ζητήματα ειδικού ενδιαφέροντος, καθώς και άλλα γενικότερου, κατάλληλα αναπτυγμένα σε επιστημονικά συνέδρια για την παραγωγή δημόσιου διαλόγου, προσφέρουν αδιαμφισβήτητα νεότερο υλικό για την κατανόηση της θρησκείας και της τελετουργίας σε μια σύγχρονη ακαδημαϊκή προοπτική.

Η αρχαιολογική κατανόηση τέτοιων σύνθετων πολιτιστικών φαινομένων, όπως είναι η θρησκεία και η τελετουργία και η διαμόρφωση «ιερών τόπων» σε διαφορετικά πολιτισμικά συστήματα, δεν είναι πλήρης ούτε μπορεί να εφαρμοστεί ως γενικό ερμηνευτικό πλαίσιο σε θεωρητικές κατασκευές. Υπό αυτή την οπτική γωνία η αρχαιολογική έρευνα για τη θρησκεία συσχετίζεται άμεσα με την έρευνα ενός συγκεκριμένου πολιτισμού ή περιοχής. Το τοπικό πολιτισμικό πλαίσιο είναι παράγοντας κλειδί για την αρχαιολογική ερμηνεία. Σε ορισμένες περιπτώσεις το τοπικό πολιτισμικό πλαίσιο ερμηνεύεται μέσω *ιερών κειμένων*, άλλοτε μέσω γνωστών *σαμανικών* ή *εκστατικών εμπειριών*, άλλοτε μέσω *λατρευτικών*

[20] Fogelin 2007, 56.
[21] Mitchell 2007, 336.

πρακτικών, άλλοτε μέσω της κατανόησής μας για την εξειδικευμένη χρήση των *τεχνέργων*, ειδικά για τις λατρευτικές πρακτικές της προϊστορίας. Σε αυτό το πλαίσιο έχει ιδιαίτερη σημασία η κατανόηση του τοπικού αρχαιολογικού αρχείου και η αρχαιολογική έρευνα σε περιοχές με εμφανείς ομοιότητες λατρευτικής πρακτικής, πριν την εξαγωγή συμπερασμάτων και την παραγωγή γενικευμένων θεωρητικών ερμηνευτικών κατασκευών.

Βιβλιογραφία

Appadurai, A. (ed.) 1986, *The Social Life of Things*. Cambridge: Cambridge University Press.

Barrowclough, D.A., Malone, C. (eds.) 2007, *Cult in Context: Reconsidering Ritual in Archaeology,* Oxford: Oxbow.

Bodley, J.H. 2001,The Origins of Human Society (review), *Journal of World History,* 12(2), 447-450.

Fogelin, L. 2007, The Archaeology of Religious Ritual, *Annual Review of Anthropology* 36, 55-71.

Fritz, J. 1978. Paleopsychology Today: Ideational Systems and Human Adaptation in Prehistory. In Redman, C. (ed.), *Social Archaeology: Beyond Subsistence and Dating,* (37-60), New York: Academic Press.

Gamble, C. 2001, *Archaeology. The Basics,* London: Routledge.

Greene, K. 2002, *Archaeology: An Introduction*. London: Routledge.

Gosden, C. 2005, What Do Objects Want? *Journal of Archaeological Method and Theory* 12(3), 193-211.

Insoll, T. 2004a. *Archaeology, Ritual, Religion*, London: Routledge.

Insoll, T. 2004b. Are Archaeologists Afraid of Gods? Some Thoughts on Archaeology and Religion. In Insoll, T. (ed.) *Belief in the Past*, (1-6), Oxford: Archaeopress.

Insoll, T. 2011, Introduction: Ritual and Religion in Archaeological Perspective. In Insoll, T. (ed.) *The Oxford Handbook of the Archaeology of Ritual and Religion*, (1-7), Oxford: Oxford University Press.

Keane, W. 2008a, The evidence of the senses and the materiality of religion. In: Engelke M. (ed.), *The objects of evidence: anthropological approaches to the production of knowledge*, (Journal of the Royal Anthropological Institute, vol. 14, suppl.1), 110-127.

Kindt, J. 2011. Ancient Greece. In Insoll, T. (ed.) *The Oxford Handbook of the Archaeology of Ritual and Religion*, (696-709), Oxford: Oxford University Press.

Kopytoff, I.1986, The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process. In Appadurai, A. (ed.) *The Social Life of Things*, (64-91), Cambridge: Cambridge University Press.

Kyriakidis, E. (ed.) 2007, *The Archaeology of Ritual*. Los Angeles: Cotsen Institute of Archaeology.

Miller, D. 2005, *Materiality*. Durham, NC: Duke University Press.

Mitchell, J.P. 2007, Towards an Archaeology of Performance. In David A. Barrowclough, D.A., Malone, C. (eds.) *Cult in Context: Reconsidering Ritual in Archaeology*, (336–339). Oxford: Oxbow.

Pakkanen, P., Bocher, S. (eds.), 2015*, Cult Material. From Archaeological Deposits to Interpretation of Early Greek Religion,* Helsinki: Finnish Institute at Athens.

Preucel, R. and Hodder, I. 1996, *Contemporary Archaeology in Theory*. Oxford: Blackwell.

Renfrew, C. 2007, The archaeology of ritual, of cult, and of religion. In E. Kyriakidis (ed.), *The Archaeology of Ritual*, (109-122), Los Angeles: Cotsen Institute of Archaeology, University of California.

Rowan, Y.M. 2012, Beyond Belief: The Archaeology of Religion and Ritual, *Archeological Papers of the American Association*, 21(1), 1-10.

Voutyras, E. 2009, Archaeology and Ancient Greek Religion, in *12th CIERGA International Symposium* (Dion, 24-26 / 9/2009), *Archaeology and Art online.*

Wenke, R. 1990, *Patterns in Prehistory*, Oxford: Oxford University Press.

Whitley, D.S., Hays-Gilpin, K. 2008, *Belief in the Past: Theoretical Approaches to the Archaeology of Religion*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press.

Δίκαιο

Ο ρόλος του διεθνούς δικαστηρίου της Χάγης στη διεθνή κοινότητα

Λέξεις-κλειδιά: *International Court of Justice in The Hague*, *locus standi*, *ΟΗΕ*, *ratione materiae*, *ratione personae*, *ratione temporis*, *Διεθνές Δικαστήριο της Χάγης*, *ρήτρα υποχρεωτικής δικαιοδοσίας*, *Υφαλοκρηπίδα του Αιγαίου*

Άννα Ιωαννίδου, Πτυχιούχος Πολιτικών Επιστημών και Νομικής, ΜΔ Νομικής ΑΠΘ:

Abstract
The subject of this paper is the International Court of Justice in The Hague and its multidimensional role in resolving transnational disputes in the international community. In particular, it focuses on the process of appeal of a country before it and the conditions for its legalization. At the same time, emphasis is placed on the consent of the parties and the process of concluding the joint agreement. Finally, an attempt is made to assess the contribution of the International Court of Justice, as well as its effectiveness as a way of peaceful settlement of international disputes.

Το παρόν δοκίμιο έχει ως αντικείμενο μελέτης το Διεθνές Δικαστήριο της Χάγης και τον πολυδιάστατο ρόλο του ως προς την επίλυση των διακρατικών διαφορών στη διεθνή κοινότητα. Ειδικότερα, επικεντρώνεται στη διαδικασία προσφυγής μίας χώρας ενώπιον του και στις προϋποθέσεις νομιμοποίησής της. Παράλληλα, δίνεται έμφαση στη συγκατάθεση των διαδίκων κρατών και στη διαδικασία σύναψης του συνυποσχετικού. Τέλος, γίνεται μία απόπειρα αποτίμησης της συμβολής του Διεθνούς Δικαστηρίου, καθώς και της αποτελεσματικότητάς του ως τρόπου ειρηνικής επίλυσης των διεθνών διαφορών.

Ο πολυδιάστατος ρόλος του Διεθνούς Δικαστηρίου στη διεθνή κοινότητα

Το Διεθνές Δικαστήριο, ξεκινώντας την ιστορική διαδρομή του το 1945, έθεσε ως στόχο τη διατήρηση της διεθνούς ειρήνης και ασφάλειας, τη διευθέτηση διεθνών διαφορών και την προώθηση των αρχών της διεθνούς νομιμότητας. Στο θεωρητικό τομέα η συμβολή του Διεθνούς Δικαστηρίου -δεδομένου του κύρους που διαθέτει η νομολογία του- είναι ουσιαστική ως προς την προαγωγή του Διεθνούς Δικαίου και την ανάπτυξη των αρχών του Δικαίου των Διεθνών Οργανισμών.

Κατά την ψυχροπολεμική, διπολική περίοδο, το έργο του ήταν δυσχερές, καθώς δεν απολάμβανε της εμπιστοσύνης όλης της διεθνούς κοινότητας ως ανεξάρτητο και αμερόληπτο παγκόσμιο δικαστήριο. Τα κράτη της Αφρικής και της Ασίας υποστήριζαν ότι το ισχύον και εφαρμοζόμενο από το Δικαστήριο Δημόσιο Διεθνές Δίκαιο εμπνεόταν από τον ευρωπαϊκό πολιτισμό, ενώ τα κράτη του σοσιαλιστικού μπλοκ αντιμετώπιζαν το Διεθνές Δικαστήριο ως καπιταλιστικό προϊόν και θεωρούσαν τις εναντίον τους προσφυγές ως μέσο άσκησης πολιτικής πίεσης. Αρκετές φορές, ακόμη, το Διεθνές Δικαστήριο έπρεπε να αντιπαρατεθεί με τα εθνικά συμφέροντα, τα οποία επέβαλαν συχνά την αποχή από την αναγνώριση της υποχρεωτικής δικαιοδοσίας και οδηγούσαν σε μορφές πολιτικής συναίνεσης.

Κατά τη μακρά πορεία του το Διεθνές Δικαστήριο αντιμετώπισε κρίσιμα ζητήματα της διεθνούς έννομης τάξης, όπως η θεσμική λειτουργία της διεθνούς οργάνωσης, η κυριαρχία

και οι αρμοδιότητες των κρατών, οι θαλάσσιες ζώνες, η διεθνής ευθύνη και η χρήση βίας. Κατά τη δεκαετία του ΄70 και κυρίως μετά το 1974, το Διεθνές Δικαστήριο βρέθηκε στο επίκεντρο του ενδιαφέροντος της Ελλάδας. Μετά την εκδήλωση των τουρκικών διεκδικήσεων στον χώρο του Αιγαίου και την Κύπρο, η ελληνική εξωτερική πολιτική προέβαλε ως κύρια σημεία αναφοράς τον σεβασμό των κανόνων και αρχών του διεθνούς δικαίου, την ειρηνική επίλυση των διεθνών διαφορών και ανήγαγε το Διεθνές δικαστήριο σε όργανο της δικαιοδοτικής επίλυσης του χρόνιου προβλήματος της οριοθέτησης της υφαλοκρηπίδας του Αιγαίου. Μάλιστα το 1994 το ελληνικό κράτος προχώρησε στην αναγνώριση της υποχρεωτικής δικαιοδοσίας του Διεθνούς Δικαστηρίου, υλοποιώντας στην πράξη τις διακηρύξεις της για προσήλωση στις αρχές της διεθνούς νομιμότητας και υπογραμμίζοντας ταυτόχρονα την σημασία της δικαιοδοτικής οδού της Χάγης για την επίλυση διεθνών νομικών διαφορών.

Σήμερα το Διεθνές Δικαστήριο καλείται να επιτελέσει το δικαιοδοτικό του έργο σε ένα πολύπλοκο, ρευστό και ανασφαλές μεταδιπολικό περιβάλλον, όπου επικαιροποιείται ο πόλεμος ως εργαλείο χάραξης της πολιτικής, το δίκαιο του ισχυροτέρου τείνει να υπερισχύσει των αρχών του διεθνούς δικαίου και τα κράτη συχνά με το πρόσχημα της ιδεολογίας της ασφάλειας και μίας ενδεχόμενης τρομοκρατικής απειλής επιλέγουν τη χρήση βίας και την απαξίωση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων.

Η νομιμοποίηση στο Διεθνές Δικαστήριο: Φορείς του δικαιώματος παράστασης (*locus standi*)

Το Διεθνές Δικαστήριο, όπως ορίζει το άρθρο 33 § 1 ΧαρτΗΕ, εντάσσεται ως νομική μέθοδος στο σύστημα ειρηνικής δικαιοδοτικής επίλυσης των διεθνών διενέξεων του ΟΗΕ και έχει ως αποστολή να αποφαίνεται επί νομικών διαφορών που του υποβάλλουν τα κράτη, τηρώντας και ερμηνεύοντας τους κανόνες του διεθνούς δικαίου. Ως εφαρμοστέο δίκαιο από το Διεθνές Δικαστήριο ορίζονται, βάσει του άρθρου 38 §1 ΚατΔΔ, οι διεθνείς συμβάσεις και συνθήκες, το διεθνές εθιμικό δίκαιο, οι γενικές αρχές του διεθνούς δικαίου και επικουρικά δικαστικές αποφάσεις και διδασκαλίες των πλέον έγκριτων δημοσιολόγων των διαφόρων κρατών.

Σύμφωνα με το άρθρο 93 ΧαρτΗΕ, τα κράτη-μέλη του ΟΗΕ είναι αυτοδικαίως συμβαλλόμενα μέρη στο ΚατΔΔ, ενώ κράτη-μη μέλη του ΟΗΕ μπορούν κάτω από ορισμένες προϋποθέσεις, που τίθενται από την Γενική Συνέλευση, ύστερα από σύσταση του Συμβουλίου Ασφαλείας να γίνουν συμβαλλόμενα μέρη στο ΚατΔΔ. Η δικαιοδοσία του Διεθνούς Δικαστηρίου για μία συγκεκριμένη διαφορά μπορεί γίνει αποδεκτή ακόμη και από κράτος μη συμβαλλόμενο μέρος στο ΚατΔΔ.

Σε αντίθεση με άλλα διεθνή δικαστήρια, όπως το Δικαστήριο Ευρωπαϊκών Κοινοτήτων και το Ευρωπαϊκό Δικαστήριο Δικαιωμάτων του Ανθρώπου, στα οποία προσφεύγουν και άτομα ή μη κυβερνητικές οργανώσεις, το άρθρο 34 § 1 ΚατΔΔ ορίζει ότι μόνο τα κράτη μπορούν να είναι διάδικοι σε υποθέσεις ενώπιον του Διεθνούς Δικαστηρίου. Οι κατ’ αντιδικίαν δικαζόμενες υποθέσεις είναι, καταρχήν, διμερείς και αποσκοπούν στην διάγνωση των δικαιωμάτων των διαδίκων κρατών.

Τα ιδιωτικά συμφέροντα ενός φυσικού ή νομικού προσώπου, το οποίο υπέστη βλάβη από ένα άλλο κράτος δεν μπορούν να αποτελέσουν αντικείμενο διαφοράς ενώπιον του Διεθνούς Δικαστηρίου, παρά μόνο όταν ένα κράτος κρίνει σκόπιμη την άσκηση διπλωματικής προστασίας υπέρ υπηκόου της, οπότε η αναφυόμενη διένεξη αποκτά διαπολιτειακό χαρακτήρα. Η άσκηση διπλωματικής προστασίας θεμελιώνεται στην πεποίθηση ότι το κράτος ως κύριος φορέας διεθνών δικαιωμάτων και υποχρεώσεων έχει δικαίωμα να εξασφαλίσει τον σεβασμό του διεθνούς δικαίου στο πρόσωπο των πολιτών

του. Στην περίπτωση διπλωματικής προστασίας η ύπαρξη εννόμου συμφέροντος προκύπτει από τον δεσμό της ιθαγένειας που συνδέει το προσφεύγον κράτος με τον θιγόμενο πολίτη. Ωστόσο, ο θιγόμενος πολίτης θα πρέπει να έχει προηγουμένως εξαντλήσει τα εσωτερικά ένδικα μέσα του κράτους που τον έβλαψε. Αν και οι ιδιώτες δεν έχουν *locus standi* ενώπιον του Διεθνούς Δικαστηρίου, μπορεί να εξεταστούν ως μάρτυρες.

Οι διεθνείς οργανισμοί, σύμφωνα με το άρθρο 34 § 2 ΚατΔΔ, επιτρέπεται μόνο να παρουσιάσουν πληροφορίες στο Δικαστήριο σε κατ’ αντιδικία υποθέσεις με ειδικό αντικείμενο, όπως η ερμηνεία ιδρυτικής τους πράξης. Η θεωρία του Διεθνούς Δικαίου έχει προτείνει την τροποποίηση του ΚατΔΔ, ώστε οι διεθνείς οργανισμοί να έχουν δικαίωμα παράστασης ως διάδικοι σε κατ΄ αντιδικία υποθέσεις. Ενώ η δικαστική οδός είναι ανοιχτή μόνο στα κράτη, οι διεθνείς οργανώσεις κατά κάποιον τρόπο μπορούν να «παρίστανται» ενώπιον του Δικαστηρίου μέσω της συμβουλευτικής αρμοδιότητας του Διεθνούς Δικαστηρίου να παρέχει γνωμοδοτήσεις σε νομικά ζητήματα κατόπιν αίτησης του Συμβουλίου Ασφαλείας, της Γενικής Συνέλευσης και των εξουσιοδοτημένων από αυτήν ειδικευμένων οργανώσεων (άρθρο 65 § 1 ΚατΔΔ). Πρέπει όμως να σημειωθεί ότι οι γνωμοδοτήσεις του Διεθνούς Δικαστηρίου δεν έχουν νομικό κύρος δικαστικών αποφάσεων και συχνά δεν παράγουν πρακτικά αποτελέσματα.

Η συγκατάθεση των διαδίκων κρατών ως *conditio* για την άσκηση της δικαιοδοτικής λειτουργίας του Διεθνούς Δικαστηρίου

Η θεμελιώδης αρχή της κυριαρχίας των κρατών που διέπει το Διεθνές δίκαιο έχει ως αποτέλεσμα την εξής παραδοχή : Για να έχει δικαιοδοσία το Διεθνές Δικαστήριο σε μία συγκεκριμένη διεθνή διαφορά, απαιτείται η συγκατάθεση των εμπλεκόμενων σε μία διεθνή διένεξη κρατών. Η βασική αυτή αρχή διακηρύχθηκε επανειλημμένα από το Δικαστήριο ήδη από τα πρώτα χρόνια της λειτουργίας του τόσο στην υπόθεση του Στενού της Κέρκυρας (Ηνωμένο Βασίλειο/Αλβανία, 1949) όσο και στην υπόθεση της Angloiranian Oil Company (Ηνωμένο Βασίλειο/Ιράν, 1952). Επομένως, δωσιδικία του Διεθνούς Δικαστηρίου δημιουργείται μόνο στην περίπτωση, κατά την οποία το ενδιαφερόμενο κράτος, προβαίνοντας σε μία νομική πράξη, δηλώνει την έγκριση ή τη συναίνεση του.

Ο κανόνας, ο οποίος απαγορεύει την παραπομπή ενός κράτους ενώπιον του Διεθνούς Δικαστηρίου χωρίς την συγκατάθεσή του, συνεπάγεται την υποχρέωση του οργάνου να εξετάσει κατά πόσο υπάρχει αρμοδιότητά του να επιληφθεί μίας διένεξης. Δεδομένου ότι το ίδιο το ΚατΔΔ (άρθρο 36 § 6) χορηγεί στο Δικαστήριο την εξουσία να αποφασίζει περί της έκτασης της αρμοδιότητάς του και του αντικειμένου της δίκης, συχνά στην πράξη ανακύπτουν και προβάλλονται προδικαστικές ενστάσεις π.χ. ως προς την έλλειψη αποδοχής της δικαιοδοσίας του Δικαστηρίου εκ μέρους του διαδίκου ή ως προς την ανυπαρξία νομικής διαφοράς.

Η αρμοδιότητα του Δικαστηρίου, καθώς και η αντιμετώπιση των προδικαστικών ενστάσεων μπορούν να εξεταστούν είτε σε ξεχωριστό στάδιο της διαδικασίας είτε, όπως ορίζει το άρθρο 79 § 8 ΚανονΔΔ, στο στάδιο εξέτασης της ουσίας της υπόθεσης. Τα διάδικα κράτη, για να αντιμετωπίσουν μία πιθανή προβολή προδικαστικών ενστάσεων, υιοθετούν συνήθως την πρακτική να επιλέγουν πολλές βάσεις αρμοδιότητας του Διεθνούς Δικαστηρίου.

Οι αποφάσεις του Δικαστηρίου είναι οριστικές, ανέκκλητες και έχουν υποχρεωτική ισχύ μόνο για τα διάδικα κράτη, δημιουργώντας δεδικασμένο inter se. Αν και η εκτελεστικότητα των αποφάσεων αποτελεί καταρχήν συνάρτηση της πολιτικής βούλησης του κράτους, σύμφωνα με την ρύθμιση του άρθρου 94 § 2 ΧαρτΗΕ ένα κράτος - στην περίπτωση που το άλλο διάδικο κράτος δεν εκπληρώνει τις υποχρεώσεις του - μπορεί να προσφύγει ενώπιον

του Συμβουλίου Ασφαλείας, προκειμένου να επιτύχει την εκτέλεση μίας απόφασης μέσω ενός θεσπιζόμενου κυρωτικού μηχανισμού, ο οποίος προβλέπει ακόμη και τη χρήση βίας.

Όπως προκύπτει από το ΚατΔΔ, τη διεθνή πρακτική και την νομολογία του Διεθνούς Δικαστηρίου, η συναίνεση των διαδίκων κρατών για τη δικαστική διευθέτηση των διεθνών διαφορών τους μπορεί να εκδηλωθεί είτε με τη μορφή συνομολόγησης συνυποσχετικού (ειδικής σύμβασης) είτε με την εισαγωγή ρήτρας δικαιοδοτικής επίλυσης σε διεθνή πολυμερή ή διμερή συνθήκη (άρθρο 36 § 1 ΚατΔΔ) ή με προηγούμενη δήλωση αποδοχής υποχρεωτικής δικαιοδοσίας (άρθρο 36 § 2 ΚατΔΔ). Παρατηρούμε ότι η συγκατάθεση των διαδίκων κρατών μπορεί να αφορά σε συγκεκριμένη υπόθεση ή μία ολόκληρη κατηγορία διαφορών και να δηλώθηκε πριν από τη γέννηση της επίδικης διαφοράς ή μετά από αυτήν.

Η υπό των μερών υποβολή μίας διεθνούς διαφοράς στο Διεθνές Δικαστήριο ενέχει κατά κανόνα συμβατικό στοιχείο, δηλαδή εκφράζει τη σύμπτωση της βούλησης δύο ή περισσότερων κρατών ως προς στην ανάθεση της επίλυσης μίας παρούσης ή μελλοντικής διαφοράς. Η υπαγωγή της διεθνούς διαφοράς ενώπιον του Δικαστηρίου είναι σύμβαση μόνο μεταξύ των μερών και όχι μεταξύ των μερών και του Δικαστηρίου. Επομένως, λειτουργεί για το Δικαστήριο ως *conditio*, που το νομιμοποιεί για την άσκηση της δικαιοδοτικής εξουσίας του.

Ειδικότερα, η υπαγωγή μίας υπόθεσης στο Διεθνές Δικαστήριο σύμφωνα με το άρθρο 40 § 1 ΚατΔΔ μπορεί να πραγματοποιηθεί με δύο είδη εισαγωγικών εγγράφων:

α) με κοινοποίηση του συνυποσχετικού που έχουν συνάψει τα ενδιαφερόμενα κράτη και

β) με γραπτή αίτηση του ενδιαφερόμενου κράτους, η οποία απευθύνεται στο Γραμματέα του Διεθνούς Δικαστηρίου, δηλαδή με μονομερή προσφυγή, όταν το άλλο μέρος έχει προηγουμένως αποδεχθεί την δικαιοδοσία του Δικαστηρίου με την δήλωση του άρθρου 36 § 2 ΚατΔΔ ή με διεθνή συνθήκη (διμερή ή πολυμερή) , στην οποία έχει ενσωματωθεί σχετική δικαιοδοτική ρήτρα.

Η διαδικασία σύναψης του συνυποσχετικού και η λειτουργία του ως μέσου υπαγωγής μίας έννομης διεθνούς διαφοράς στο Διεθνές Δικαστήριο

Όταν δύο κράτη συμφωνούν να υποβάλλουν μία συγκεκριμένη διένεξή τους στο Διεθνές Δικαστήριο, συντάσσουν ένα συνυποσχετικό , το οποίο αποτελεί μία ειδική συμβατική αποδοχή της αρμοδιότητας του Δικαστηρίου. Η σύναψη του συνυποσχετικού πραγματοποιείται στις περιπτώσεις, όπου λείπει η όξυνση στις σχέσεις των κρατών, μεταξύ των οποίων έχει ανακύψει μία νομική διαφορά. Πριν από την σύνταξη του συνυποσχετικού προηγείται η διεξαγωγή διαπραγματεύσεων, κατά την διάρκεια των οποίων τα ενδιαφερόμενα κράτη ορίζουν το αντικείμενο της δίκης και συμφωνούν ως προς την διατύπωση των αιτημάτων που θα απευθύνουν στο Διεθνές Δικαστήριο.

Ένα συνυποσχετικό οπωσδήποτε περιέχει τα εξής στοιχεία στο κείμενό του:

1) προσδιορίζει τον κανόνα του διεθνούς Δικαίου, ο οποίος διέπει την μεταξύ των μερών διεθνή διαφορά,

2) αναλύει τις θέσεις, τις ερμηνευτικές προσεγγίσεις και την εν γένει νομική επιχειρηματολογία του κάθε κράτους ως προς την επίδικη διαφορά και

3) περιλαμβάνει με σαφήνεια τα αιτήματα, τα οποία τα διάδικα κράτη απευθύνουν προς το Διεθνές Δικαστήριο.

Η σύναψη του συνυποσχετικού συνοδεύεται από την δήλωση των κρατών ότι θα εκτελέσουν την απόφαση του Διεθνούς Δικαστηρίου. Τα κράτη, περιορίζοντας την κυριαρχική τους βούληση, προβαίνουν σε μία a priori αυτοδέσμευση, σύμφωνα με την

οποία αναλαμβάνουν την υποχρέωση να συμμορφωθούν με την λύση που θα δώσει το διεθνές δικαιοδοτικό όργανο.

Η συνομολόγηση του συνυποσχετικού δεν αποκλείει την περίπτωση να ανακύψουν μεταγενέστερες ερμηνευτικές αποκλίσεις, όπως στην υπόθεση Υφαλοκρηπίδα (Τυνησία/Λιβύη, 1982) ή διαφωνίες αντίληψης σχετικά με την ισχύ και το εύρος της συμφωνίας, όπως συνέβη στην περίπτωση Δικαιοδοσία αλιείας (Ηνωμένο Βασίλειο/Ισλανδία, 1973) και Δικαιοδοσία αλιείας (ΟΔ Γερμανία/Ισλανδία, 1973).

Το συνυποσχετικό καταρτίζεται εγγράφως ως κοινή διεθνής σύμβαση, η οποία πρέπει να πρωτοκολληθεί στη Γραμματεία του ΟΗΕ, όπως ορίζει το άρθρο 102 § 1 ΧαρτΗΕ. Το κείμενο του συνυποσχετικού δε θα πρέπει σε καμία περίπτωση να έρχεται σε αντίθεση με τις διατάξεις του ΚατΔΔ και τις θεμελιώδεις αρχές του διεθνούς δικονομικού δικαίου. Αρμόδιο για την άσκηση του σχετικού ελέγχου είναι μόνο το Διεθνές Δικαστήριο. Κατά τη διάρκεια της δίκης το συνυποσχετικό μπορεί να υπόκειται σε τροποποιήσεις εκ μέρους των μερών, οι οποίες επηρεάζουν τη δίκη αναλόγως. Ωστόσο, δεν μπορεί ο αντιπρόσωπος του διαδίκου να τροποποιεί με απλή δήλωσή του το περιεχόμενο του συνυποσχετικού, αν και ο ίδιος όσον αφορά στη δίκη έχει την ικανότητα να δεσμεύει το κράτος που εκπροσωπεί.

Η πράξη του συνυποσχετικού πρέπει να πληροί ορισμένες τυπικές προδιαγραφές. Για παράδειγμα, στην υπόθεση της Υφαλοκρηπίδας του Αιγαίου (1978) το Διεθνές Δικαστήριο έκρινε ότι το κοινό ανακοινωθέν της 31ης Μαΐου 1975 εκ μέρους των Κ. Καραμανλή και S. Demirel δεν αποτελούσε συνυποσχετικό, ούτε άλλου είδους διεθνή συμφωνία, με την οποία τα μέρη δεσμεύονταν να υποβάλουν τη διαφορά για την υφαλοκρηπίδα στο Διεθνές Δικαστήριο και συνεπώς δεν προσέδιδε σε αυτό αρμοδιότητα.

Η συμφωνία δύο ή περισσοτέρων κρατών με την μορφή του συνυποσχετικού για *ad hoc* υποβολή συγκεκριμένης υπόθεσης προς εκδίκαση στο Διεθνές Δικαστήριο κατά κανόνα αναφέρεται σε διαφορά, η οποία ήδη έχει γεννηθεί. Εντούτοις, δεν αποκλείεται να συμφωνηθεί εκ των προτέρων μεταξύ ορισμένων κρατών με ειδική σύμβαση ότι εάν και εφόσον προκύψει στο μέλλον μεταξύ τους μία ορισμένη διαφορά, αυτή θα αχθεί ενώπιον του Δικαστηρίου.

Επιπροσθέτως, στη νομολογία του Διεθνούς Δικαστηρίου συναντάται και η περίπτωση της υποβολής μίας διαφοράς μέσω συνυποσχετικού, ενώ τα διάδικα κράτη είχαν ήδη αποδεχτεί τη δικαιοδοσία του Δικαστηρίου. Η πρακτική αυτή σχετίζεται με τη βούληση των μερών να προσδιορίσουν επακριβώς αφενός ορισμένα στοιχεία της διαδικασίας και αφετέρου τα ζητήματα που θα υποβάλλουν στο Δικαστήριο.

Τα διάδικα κράτη, αναγνωρίζοντας μέσω του συνυποσχετικού δικαιοδοσία στο Διεθνές Δικαστήριο προς επίλυση συγκεκριμένης διένεξης, μπορούν σε έκτακτες περιπτώσεις να ζητήσουν από το δικαστήριο να αποφανθεί «κατά το ορθόν και το ίσον» (*ex aequo et bono*) σύμφωνα με το άρθρο 38 § 2 ΚατΔΔ. Ωστόσο, οι διάδικοι ουδέποτε έως σήμερα παρείχαν τέτοιου είδους εξουσιοδότηση, διότι στην περίπτωση αυτή θα αναγνώριζαν στο διεθνή δικαστή τη δυνατότητα να αποφανθεί *ex aequo et bono* για το επίδικο αντικείμενο, απολαμβάνοντας πλήρη ελευθερία κινήσεων.

Στην περίπτωση εισαγωγής της δίκης με τη διαδικασία του συνυποσχετικού, οι διάδικοι δεν διακρίνονται σε ενάγον κράτος και εναγόμενο κράτος, αλλά έχουν την ίδια δικονομική θέση απέναντι στο διεθνή δικαστή, διότι και οι δύο αιτούν την παροχή έννομης προστασίας. Η υποβολή μίας διαφοράς με κοινή συμφωνία των ενδιαφερομένων κρατών σηματοδοτεί καταρχήν την αμοιβαία αναγνώριση της *a priori* ύπαρξης δικονομικού συμφέροντος για την έκδοση δεσμευτικής απόφασης.

Το Δικαστήριο μπορεί, θεωρητικά, να μην αποφανθεί ακόμη και στην περίπτωση, κατά την οποία η υπόθεση έχει υποβληθεί με συνυποσχετικό, αν κρίνει ότι τα διάδικα κράτη δεν

έχουν επαρκές έννομο συμφέρον και θεωρήσει το επιχείρημα αυτό ικανό να αιτιολογήσει την άρνησή του να εκδώσει την αιτούμενη απόφαση. Ειδικότερα, το Δικαστήριο θα πρέπει να εξετάσει *ex officio* το ζήτημα και να καλέσει τα μέρη να αποδείξουν την ύπαρξη δικονομικού συμφέροντος. Αν κρίνει ότι δεν είναι αυτό επαρκές, διότι δεν παρουσιάζει τα αναγκαία χαρακτηριστικά του ενεστώτος και συγκεκριμένου, άμεσου και προσωπικού εννόμου συμφέροντος, τότε θα πρέπει να μην αποφανθεί και να απορρίψει την προσφυγή, για να μη θέσει σε κίνδυνο την ακεραιότητα της δικαστικής του λειτουργίας.

Προς επίρρωση της παραπάνω σκέψης αναφέρεται το νομολογιακό παράδειγμα της υπόθεσης Haya de la Torre (Κολομβία/Περού, 1951), η οποία συνδεόταν με ένα πολιτικό συμφέρον και όχι έννομο, το οποίο προϋποτίθεται για την άσκηση της δικαιοδοτικής λειτουργίας του Δικαστηρίου. Στην υπόθεση αυτή η Κολομβία και το Περού κάλεσαν το Δικαστήριο να τους υποδείξει τον τρόπο άρσης του πολιτικού ασύλου που είχε παράνομα χορηγηθεί στο έδαφος του Περού από την Κολομβία στον περουβιανής ιθαγένειας πολίτη Haya de la Torre. Το δικαστήριο έκρινε ότι ήταν αναρμόδιο να υποδείξει τον τρόπο άρσης του ασύλου, διότι στην αντίθετη περίπτωση η απόφασή του δε θα στηριζόταν σε νομικές θεωρήσεις, αλλά μόνο σε εκτιμήσεις πρακτικής φύσης και πολιτικής σκοπιμότητας, οι οποίες δεν εμπίπτουν στη δικαστική λειτουργία.

Η μονομερής προσφυγή ενός κράτους ενώπιον του Διεθνούς Δικαστηρίου

α) με προηγούμενη δήλωση αποδοχής υποχρεωτικής δικαιοδοσίας (άρθρο 36 § 2 ΚατΔΔ) και

β) με εισαγωγή ρήτρας δικαιοδοτικής επίλυσης σε διεθνή πολυμερή ή διμερή συνθήκη (άρθρο 36 § 1 ΚατΔΔ).

Η υπαγωγή μίας υπόθεσης στο Διεθνές Δικαστήριο με μονομερή αίτηση προϋποθέτει ότι τα κράτη έχουν αποδεχθεί εκ των προτέρων τη δικαιοδοσία του για μία κατηγορία διαφορών, δηλαδή σε χρονική στιγμή που προηγείται της υποβολής της υπόθεσης, είτε με δήλωση του άρθρου 36 § 2 ΚατΔΔ είτε με σύναψη διμερούς ή πολυμερούς συνθήκης, στην οποία ενσωματώνεται σχετική δικαιοδοτική ρήτρα.

Σύμφωνα με τη ρύθμιση του άρθρου 36 § 2 ΚατΔΔ, τα κράτη μπορούν οποτεδήποτε να αποδεχθούν *ipso facto*, χωρίς άλλη ειδική συμφωνία, τη δικαιοδοσία του Διεθνούς Δικαστηρίου έναντι οποιουδήποτε άλλους κράτους, το οποίο έχει αποδεχθεί ή θα αποδεχθεί τη ίδια δικαιοδοσία. Η δικαιοδοσία του Διεθνούς Δικαστηρίου που αναγνωρίζεται μέσω της αποδοχής της προαιρετικής ρήτρας εκτείνεται σε όλες της νομικής φύσης διαφορές που αφορούν:

α) στην ερμηνεία μίας συνθήκης,

β) σε κάθε ζήτημα διεθνούς δικαίου,

γ) στην ύπαρξη γεγονότος, το οποίο αν βεβαιωνόταν θα αποτελούσε παραβίαση διεθνούς υποχρέωσης και

δ) στη φύση ή την έκταση της οφειλόμενης επανόρθωσης για την παραβίαση διεθνούς υποχρέωσης.

Οι δηλώσεις αποδοχής υποχρεωτικής δικαιοδοσίας του Διεθνούς Δικαστηρίου κατατίθενται στον Γενικό Γραμματέα του ΟΗΕ, ο οποίος διαβιβάζει στην συνέχεια αντίγραφά τους στα κράτη, που είναι συμβαλλόμενα μέρη στο ΚατΔΔ (άρθρο 36 § 4). Η έναρξη ισχύος μίας δήλωσης συμπίπτει καταρχήν με την ημερομηνία κατάθεσής της, εκτός αν δηλωθεί κάτι άλλο. Κατά την νομολογία του Δικαστηρίου , δεν είναι αναγκαίο να έχει παρέλθει κάποιο χρονικό διάστημα μεταξύ της κατάθεσης της δήλωσης και της άσκησης της προσφυγής.

Οι δύο μονομερείς διακηρύξεις των διαδίκων κρατών κατά την έκταση που συμπίπτουν παράγουν ένα συναινετικό δεσμό, ο οποίος προσδίδει αρμοδιότητα στο Δικαστήριο για την εκδίκαση της υπόθεση τους. Το βασικό χαρακτηριστικό των δηλώσεων του άρθρου 36 § 2 ΚατΔΔ είναι ότι πρόκειται για μονομερείς δικαιοπραξίες που έχουν το πλεονέκτημα να μην εξαρτώνται από τη βούληση και τη συμφωνία άλλων κρατών. Ταυτόχρονα, όμως, παρουσιάζουν το μειονέκτημα ότι η αποτελεσματικότητά τους εξαρτάται από τον αριθμό των κρατών που έχουν προβεί σε ανάλογες δηλώσεις και επιπλέον σε αρκετές περιπτώσεις στην ίδια τη δήλωση υπάρχει και περιορισμός ή επιφύλαξη σχετικά με την υπαγωγή ορισμένων κατηγοριών διαφορών.

Για την ερμηνεία των όρων μίας μονομερούς δήλωσης είναι απαραίτητο να λαμβάνεται υπόψη η αρχή της αμοιβαιότητας ανεξάρτητα από το εάν αναγράφεται ρητά στη δήλωση ή όχι, διότι αυτή αποτελεί για το Διεθνές Δικαστήριο απόρροια της αρχής της δικονομικής ισότητας των διαδίκων. Αν μία χώρα έχει διατυπώσει επιφύλαξη στη δήλωσή της δεν μπορεί να εναχθεί ενώπιον του Δικαστηρίου για διαφορά που εμπίπτει στον τομέα της επιφύλαξης και αντίστοιχα δεν μπορεί να ενάγει άλλο κράτος για μία διαφορά, την οποία η ίδια έχει αποκλείσει από το πεδίο δικαιοδοσίας του Δικαστηρίου.

Μέσω των επιφυλάξεων, δηλαδή των όρων, εξαιρέσεων ή περιορισμών, που συνοδεύουν αρκετές φορές το κείμενο των δηλώσεων, ένα κράτος έχει τη δυνατότητα να περιορίζει το περιεχόμενο της δέσμευσής του, αποκλείοντας ορισμένες διαφορές από το πεδίο δικαιοδοσίας του Δικαστηρίου. Οι επιφυλάξεις μπορούν να έχουν το χαρακτήρα *ratione temporis*, όπως στις περιπτώσεις κατά τις οποίες 1) τα κράτη επιφυλάσσονται του δικαιώματος να κοινοποιήσουν ανά πάσα στιγμή την ανάκληση της δήλωσης αποδοχής της δικαιοδοσίας του Διεθνούς Δικαστηρίου με προειδοποίηση ή όχι και 2) τα κράτη δεσμεύονται μόνο για τις μελλοντικές διαφορές και όχι για τις διαφορές που γεννήθηκαν προγενέστερα της δήλωσής τους, οι οποίες δεν μπορούν να εξεταστούν από το Διεθνές Δικαστήριο. Μία συνήθης επιφύλαξη *ratione materiae* γενικού χαρακτήρα είναι αυτή της εσωτερικής αρμοδιότητας , η οποία αφορά στις διαφορές που σύμφωνα με το Διεθνές Δίκαιο εμπίπτουν στην εθνική εσωτερική αρμοδιότητα του κράτους. Η επιφύλαξη αυτή αντιστοιχεί στο άρθρο 2 § 7 του ΧαρτΗΕ, το οποίο δεν επιτρέπει στον ΟΗΕ να επεμβαίνει στις υποθέσεις που άπτονται της εθνικής αρμοδιότητας ενός κράτος.

Ως προς τις επιφυλάξεις *ratione materiae* ειδικού χαρακτήρα παρατηρούμε ότι αυτές σχετίζονται με διαφορές επί συγκεκριμένων θεμάτων, όπως η εθνική ασφάλεια και η άμυνα, το εδαφικό καθεστώς, η κατάσταση πολέμου και οι διενέξεις που δημιουργήθηκαν κατά τη διάρκεια ή λόγω πολεμικών εχθροπραξιών. Επιπλέον, οι επιφυλάξεις αυτές αναφέρονται σε διαφορές, για τις οποίες προβλέπεται ένας άλλος τρόπος ειρηνικού διακανονισμού. Αυτό το είδος επιφυλάξεων παραπέμπει στο άρθρο 95 του ΧαρτΗΕ, το οποίο προβλέπει ότι τα μέλη του ΟΗΕ μπορούν να εμπιστεύονται –με βάση προϋφιστάμενες ή μελλοντικές συμφωνίες- την επίλυση των διαφορών τους σε άλλα δικαστήρια εκτός από το Διεθνές Δικαστήριο. Τέλος, δεν αποκλείεται και η ένταξη στη δήλωση του άρθρου 36 § 2 ΚανΔΔ επιφυλάξεων *ratione personae*. Στην περίπτωση αυτή, τα κράτη μπορούν να αποκλείσουν της δικαιοδοσίας του Διεθνούς Δικαστηρίου ενδεχόμενες διαφορές τους με ορισμένες κατηγορίες κρατών, όπως αυτά που δεν είναι μέλη του ΟΗΕ ή με αυτά που δε διατηρούν διπλωματικές σχέσεις.

Ως προς την υπαγωγή μίας νομικής διαφοράς στο Διεθνές Δικαστήριο βάσει δικαιοδοτικής ρήτρας που έχει ενσωματωθεί σε διμερή ή πολυμερή διεθνή συνθήκη (άρθρο 36 § 1 ΚατΔΔ) επισημαίνουμε τα εξής : Στο *corpus* των συνθηκών συνήθως περιλαμβάνονται ρήτρες, οι οποίες ουσιαστικά αναγνωρίζουν στο Διεθνές Δικαστήριο την εξουσία να εξετάσει κατόπιν παραπομπής διαφορές σχετικά με την ερμηνεία ή την εφαρμογή των ρυθμιζομένων από την συνθήκη θεμάτων. Μία τέτοια εφαρμογή έγινε το 1980 στην υπόθεση Αμερικάνικο Διπλωματικό και Προξενικό Προσωπικό στην Τεχεράνη (ΗΠΑ/Ιράν) με βάση σχετικά άρθρα

των πολυμερών συμβάσεων της Βιέννης του 1961 και 1963 για τις διπλωματικές και προξενικές σχέσεις αντίστοιχα.

Η διαιτητική ρήτρα δικαιοδοσίας του Διεθνούς Δικαστηρίου περιέχεται συνήθως σε συμβάσεις κωδικοποιητικού χαρακτήρα και εντάσσεται σε χωριστό πρωτόκολλο, ώστε να υπάρχει η διαφοροποίηση μεταξύ της υποχρέωσης καλόπιστης εκτέλεσης του περιεχομένου της σύμβασης και της δυνατότητας επιλογής διαφόρων μέσων διακανονισμού των διαφορών που ενδεχομένως θα προκύψουν.

Σύμφωνα με το άρθρο 36 §1 ΚατΔΔ, η διμερής ή πολυμερής σύμβαση, από την οποία αντλεί το Δικαστήριο τη δικαιοδοσία του, αρκεί να είναι σε ισχύ κατά τον χρόνο της κάταρξης της δίκης. Αν συνεπώς παύσει για οποιοδήποτε λόγο η ισχύς της σύμβασης πριν το πέρας της δίκης, δεν αναιρείται η δικαιοδοσία του Δικαστηρίου στη δεδομένη υπόθεση.

Πρέπει, ακόμη, να σημειωθεί ότι η ερμηνεία ρητρών δικαιοδοσίας που προβλέπονται σε διεθνή συνθήκη μπορεί να παρουσιάσει στην πράξη πολλές δυσχέρειες. Το Δικαστήριο σε αυτή την περίπτωση ερευνά διεξοδικά τη διαιτητική ρήτρα, όπως στο ζήτημα της ερμηνείας του άρθρου IX της Σύμβασης Γενοκτονίας του 1948, όσον αφορά στη διεθνή ευθύνη των κρατών.

Βάσει μίας διμερούς συνθήκης ένα κράτος μπορεί να δεσμευτεί είτε ως προς διαφορές που θα προκύψουν σε ευρύτερους τομείς είτε κατά τρόπο περιορισμένο και σε σχέση με μικρότερης κλίμακας αντικείμενο, όπως η περίπτωση της γαλλοελβετικής σύμβασης για το αεροδρόμιο της Bale-Mulhouse (1949).

Αποτίμηση της συνεισφοράς του Διεθνούς Δικαστηρίου ως μεθόδου ειρηνικής διευθέτησης των διαφορών μεταξύ των κρατών

Είναι γεγονός ότι η δικαιοδοσία του Διεθνούς Δικαστηρίου στις περιπτώσεις διατάραξης της διεθνούς ευταξίας παραμένει σε μεγάλο βαθμό προαιρετική. Από τον σχετικά μικρό αριθμό των υποθέσεων που έχουν εκδικαστεί κατά τη μακρόχρονη λειτουργία του προκύπτει ότι υπάρχει η γενική τάση των κρατών να μην καταφεύγουν στη δικαστική μέθοδο διακανονισμού για την επίλυση των μεταξύ τους διαφορών.

Η επιλογή της προσφυγής ή μη ενός κράτους στο Διεθνές Δικαστήριο θα μπορούσε να χαρακτηριστεί και ως πολιτική πράξη, καθώς υπεισέρχονται σε αυτήν και εξωνομικοί παράγοντες, όπως η εξυπηρέτηση του εθνικού συμφέροντος. Συνήθως στην ίδια διαφορά συνυπάρχουν νομικές και πολιτικές πτυχές και θα μπορούσε να θεωρηθεί ακραία η άποψη, σύμφωνα με την οποία υφίσταται μία απόλυτη διχοτόμηση του νομικού από το πολιτικό πεδίο. Εξάλλου, δεν έχει προταθεί από την επιστήμη ένα πειστικό θεωρητικό κριτήριο για τη διάκριση μίας πολιτικής από μία νομική πράξη που ανάγεται στο χώρο του δημοσίου διεθνούς δικαίου.

Είναι αδιαμφισβήτητο ότι μόνο η μειοψηφία των κρατών-μελών του ΟΗΕ έχει προσχωρήσει στη ρήτρα υποχρεωτικής δικαιοδοσίας του άρθρου 36 § 2 ΚατΔΔ. Επιπρόσθετα, η πρακτική αξία της προσχώρησης έχει αμβλυνθεί από το γεγονός ότι τα περισσότερα από αυτά τα κράτη διατύπωσαν επιφυλάξεις κατά την προσχώρησή τους, όπως η ρήτρα με την οποία επιφυλάσσεται στο κράτος ο χαρακτηρισμός μίας υπόθεσης ως υπαγόμενης στην εθνική δικαιοδοσία και συνεπώς μη δυνάμενης να αχθεί ενώπιον του Διεθνούς Δικαστηρίου. Αξίζει, ακόμη, να αναφερθεί ότι η διάταξη του άρθρου 36 § 2 ΚατΔΔ είναι ελαστική και επιτρέπει κάθε είδους επιφύλαξη που δεν αντιτίθεται στο ΚατΔΔ.

Τέλος, αξίζει να σημειωθεί ότι η επίκληση και η αποτελεσματικότητα των εν λόγω συμβάσεων είναι περιορισμένη, διότι τα συμβαλλόμενα κράτη σε πολυμερείς συνθήκες - που το περιεχόμενό τους είναι δεκτικό επιφυλάξεων- θέτουν γενικές επιφυλάξεις, οι οποίες

όμως σε κάθε περίπτωση πρέπει να μην αναιρούν τη συνθήκη και να γίνονται αποδεκτές από τα υπόλοιπα συμβαλλόμενα μέρη. Δε θα πρέπει ακόμη να παραβλεφθεί ότι στις πολυμερείς διεθνείς συνθήκες περιορισμένα απαντάται η ρήτρα υποχρεωτικής δικαιοδοσίας, ενώ οι περισσότερες από τις διμερείς συνθήκες που περιέχουν την εν λόγω ρήτρα είναι σύμφωνα φιλίας και συνεπώς η σημασία της είναι περισσότερο θεωρητική.

Βιβλιογραφία

Βαρουξάκης, Σ. 1980, *Διεθνείς Οργανισμοί*, τόμος Α΄, Παπαζήσης, Αθήνα.

Δούση Ε. 1998, *Το έννομο συμφέρον στη νομολογία του Διεθνούς Δικαστηρίου της Χάγης, Κλασικές εφαρμογές και νέες τάσεις*, Αντ. Ν. Σάκκουλας, Αθήνα - Κομοτηνή.

Δίπλα, Χ.-Δούση, Ε. 1980-2000, *Το Διεθνές Δικαστήριο των Ηνωμένων Εθνών*, τόμος Β΄, Σύνοψη νομολογίας, Αντ. Ν. Σάκκουλας, Αθήνα-Κομοτηνή, 2001

Κρίσπης, Η. 1959, *Το διεθνές δικαστήριον του Οργανισμού Ηνωμένων Εθνών*, Σάκκουλας, Αθήνα.

Κωνσταντόπουλου Δ. 1997, *Δημόσιον διεθνές δίκαιον*, τόμος ΙΙΙ, Εφαρμογή γενικού και ειδικού διεθνούς δικαίου, Σάκκουλας, Θεσσαλονίκη.

Περράκης, Σ. 2001, *Το Διεθνές Δικαστήριο των Ηνωμένων Εθνών, Ανιχνεύσεις μίας δικαιοδοτικής διαδρομής στην ειρηνική επίλυση των διεθνών διαφορών*, Αντ. Ν. Σάκκουλας, Αθήνα-Κομοτηνή.

Ρούκουνας, Ε. 2004, *Διεθνές Δίκαιο Ι*, Αντ. Ν. Σάκκουλας, Αθήνα.

Ρούκουνας, Ε. 1983, *Διεθνές Δίκαιο ΙΙΙ*, Αντ. Ν. Σάκκουλας, Αθήνα.

Εκπαίδευση

Αφομοιωτικό και διαπολιτισμικό εκπαιδευτικό μοντέλο: η ελληνική πραγματικότητα

Λέξεις κλειδιά: *διαπολιτισμική εκπαίδευση*, *εκπαιδευτική πολιτική*, *κοινωνική πολυμορφία*, *πολιτισμική αφομοίωση*

Θεοδώρα Γκολομάζου, ΜΔ Επιστήμες της Αγωγής, Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο:

Abstract

Intercultural education and assimilative education are two educational models with radically opposite orientations and goals. They represent two different roles of education in managing the issue of social diversity and require different educational policies and programs, focused on either the idea of assimilation or the idea of the right to cultural particularity. This essay explores the assimilation and intercultural practices in education and attempts a critical approach to the Greek educational reality. These practices are based on two basic ideas, that of cultural assimilation and interculturalism, as they have been and are being implemented worldwide at the regulatory and managerial level.

Εισαγωγή

Στο παρόν δοκίμιο διερευνώνται οι αφομοιωτικές και διαπολιτισμικές πρακτικές στην εκπαίδευση και επιχειρείται κριτική προσέγγιση της ελληνικής εκπαιδευτικής πραγματικότητας. Οι εν λόγω πρακτικές στηρίζονται σε δύο βασικές ιδέες, εκείνη της πολιτισμικής αφομοίωσης και της διαπολιτισμικότητας, έτσι όπως εφαρμόστηκαν και εφαρμόζονται σε παγκόσμια κλίμακα σε κανονιστικό και διαχειριστικό επίπεδο.

Τα δύο εκπαιδευτικά μοντέλα και οι πρακτικές τους

Στην Ευρώπη και την Αμερική του 19ου αιώνα, περιόδου ανάπτυξης της ιδεολογίας του έθνους-κράτους, η εκπαίδευση διαδραμάτισε κρίσιμο ρόλο. Τα σχολεία έγιναν εργαλείο κοινωνικής και πολιτιστικής ενσωμάτωσης, τα προγράμματα σπουδών σχεδιάστηκαν να διδάξουν την επίσημη γλώσσα, να ενσταλάξουν τις αποκαλούμενες εθνικές αξίες και να αφομοιώσουν, εντάσσοντας στον κοινωνικό ιστό, αυτόχθονες πληθυσμούς ή/και πληθυσμούς μεταναστών (Stavenhagen, 2008, σ. 164).

Το αφομοιωτικό εκπαιδευτικό μοντέλο οδηγεί στην συρρίκνωση των πολιτισμικών διαφορών ανάμεσα στους μαθητές και εξαλείφει την πολιτισμική πολυμορφία, αντικαθιστώντας την βαθμιαία με ομοιογένεια (Σκούρτου, 2001, σ. 171). Ουσιαστικά, είναι προσανατολισμός της εκπαίδευσης προς την κατεύθυνση αφομοίωσης ομάδων στην εκάστοτε κυρίαρχη κοινωνική τάση (Cummins, 2005, σ. 203).

Στον αντίποδα, το διαπολιτισμικό εκπαιδευτικό μοντέλο θέτει δημοκρατικούς στόχους ισότιμης συνύπαρξης σε μία πολυπολιτισμική κοινωνία, που σχετίζονται με την γνώση, την αποδοχή, τον σεβασμό της διαφορετικότητας και την πολιτισμική ισότητα. Υπό αυτή την έννοια παράγεται πολιτισμικός εμπλουτισμός, που απορρέει από την ελεύθερη συνάντηση πολιτισμών με ίσους όρους και από τις πολιτιστικές ανταλλαγές μεταξύ ατόμων και ομάδων διαφορετικού εθνο-πολιτισμικού υποβάθρου (Damanakis, 2005, σ. 83). Ο εμπλουτισμός

πηγάζει, επίσης, από την αμοιβαία κατανόηση και τον διάλογο μεταξύ των διαφόρων πολιτισμών, απορρίπτοντας στερεότυπα και προκαταλήψεις που σχετίζονται με την όποια διαστρέβλωση προκαλεί το πολιτισμικό φίλτρο στην αναπαράσταση του «άλλου» και εμποδίζοντας «την λειτουργία εξουσιαστικών σχέσεων στο σχολείο και την ευρύτερη κοινωνία» (Cummins, 2005, σ. 203).

Σύμφωνα με τον Μάρκου οι μετανάστες μαθητές θεωρούνται «κομιστές» διαφορετικών πολιτισμών και η συνύπαρξη διαφορετικών πολιτισμών είναι βασική προϋπόθεση για ένα πολυπολιτισμικό σχολείο. Ο συγγραφέας θεωρεί πως είναι προς το συμφέρον του σχολείου να μην τους αφομοιώνει πολιτιστικά με την λογική της συμμόρφωσης και της ομοιογένειας, αλλά να τους βοηθήσει να αποκτήσουν τις απαραίτητες γνώσεις και δεξιότητες που θα τους επιτρέψουν να βελτιώσουν τις σχολικές τους επιδόσεις και να γίνουν αποδεκτοί από το σχολικό περιβάλλον, διατηρώντας παράλληλα την διαφορετικότητά τους (Markou, 1993, σ. 40).

Η διαπολιτισμική εκπαίδευση στην ελληνική πραγματικότητα

Στην Ελλάδα λειτουργούν 26 διαπολιτισμικές εκπαιδευτικές μονάδες, κατανεμημένες σε 13 δημοτικά σχολεία, 9 γυμνάσια και 4 λύκεια, που προφανώς δεν αρκούν να εξυπηρετήσουν τις ανάγκες των αλλοδαπών μαθητών. Σύμφωνα με την Τριανταφυλλίδου, ο πληθυσμός των αλλοδαπών φθάνει περίπου στο 10% του συνολικού μαθητικού πληθυσμού (Τριανταφυλλίδου, 2006, σ. 5).

Το κανονιστικό πλαίσιο ρυθμίζεται από υπουργικές απόφάσεις και νόμους με πρόσφατο τον 3386/05, που ρυθμίζει ζητήματα μετανάστευσης και πρόσβασης στην παιδεία για ανηλίκους, ενώ θρησκευτικά ζητήματα αντιμετωπίστηκαν με προεδρικά διατάγματα (Τζωρτζοπούλου & Κοτζαμάνη, 2008, σ. 31). Στο σύνολό της, ωστόσο, η ελληνική πολιτεία φαίνεται πως δεν έχει αποφασίσει για το τι είδος εκπαιδευτικό μοντέλο θα ακολουθήσει απέναντι στους πρόσφυγες και τους μετανάστες γενικότερα, και ειδικότερα στο σημαντικό - αν όχι κυρίαρχο- θέμα της μονογλωσσίας ή της διγλωσσίας, που απαιτεί διαφορετικού είδους εκπαιδευτικά προγράμματα και φυσικά εκπαιδευτικά μοντέλα (Σκούρτου, 2001, σ. 172).

Το ζήτημα, βέβαια δεν αφορά μόνον στην πολιτεία, αλλά και στους ίδιους τους εκπαιδευτικούς, είτε ως δασκάλους ή ως διαχειριστές του εκπαιδευτικού συστήματος. Αντλώντας από το αμερικανικό παράδειγμα οι Banks & Banks θεωρούν ότι είναι σημαντικό να κατανοήσουν οι εκπαιδευτικοί τις νομικές και πολιτικές ιδιαιτερότητες, που επηρεάζουν το περιβάλλον των γλωσσικά διαφορετικών μαθητών τους. Οι εκπαιδευτικοί που γνωρίζουν τέτοιου είδους πολιτικά και κοινωνικά ζητήματα, μπορούν να έχουν δημιουργικές σχέσεις με τους μαθητές τους και να επηρεάσουν τις προγραμματικές αποφάσεις σε σχολικό και περιφερειακό επίπεδο (Banks & McGee Banks, 2016, σ. 196). Κάτι τέτοιο κατά την άποψή μας είναι απαραίτητο και στο ελληνικό εκπαιδευτικό σύστημα.

Σε σχετική μελέτη του ο Δαμανάκης υποστηρίζει ότι το Υπουργείο Παιδείας ανέλαβε πρωτοβουλίες ήδη από το 1996, προκειμένου να αντιμετωπίσει τις αδυναμίες του εκπαιδευτικού συστήματος στον τομέα της διαπολιτισμικότητας, ότι νομοθέτησε και χρηματοδότησε σχετικά εκπαιδευτικά προγράμματα, ενθαρρύνοντας τις διαπολιτισμικές πρακτικές. Ωστόσο, καταγράφει πώς υπήρξε αντίσταση επί του ζητήματος σε επίπεδο διαχείρισης από γονείς, εκπαιδευτικούς και διαχειριστές του εκπαιδευτικού συστήματος (Damanakis, 2005, σσ. 81).

Συμπεράσματα

Δεδομένου ότι ο χώρος δεν επαρκεί για εκτενή ανάλυση του ζητήματος, θα επικεντρωθούμε σε συμπεράσματα που προκύπτουν από τα παραπάνω και από την κριτική ανάγνωση της βιβλιογραφίας. Το ζήτημα της αυξημένης μετανάστευσης και η ανάγκη προσαρμογής που προκύπτει από την τρέχουσα ποικιλομορφία στην ελληνική κοινωνία δεν αναγνωρίζονται πλήρως από τις ελληνικές αρχές. Σε κανονιστικό επίπεδο οι διατάξεις αφορούν κυρίως σε μέτρα σχετικά με τον σχολικό πληθυσμό και τα μέτρα αυτά εντάσσονται κυρίαρχα στο αφομοιωτικό εκπαιδευτικό μοντέλο. Ωστόσο, το θεσμικό και νομοθετικό σύστημα εσχάτως άρχισε να υιοθετεί τη διαπολιτισμική εκπαιδευτική διάσταση. Παρόλα αυτά το πλαίσιο παραμένει μάλλον περιοριστικό από την άποψη του πληθυσμού σπουδαστών που στοχεύει, των στόχων που θέτει και του βαθμού στον οποίο αντικατοπτρίζεται στο γενικό πρόγραμμα σπουδών, στις παιδαγωγικές μεθόδους και στην αλληλεπίδραση στην τάξη.

Τα τελευταία χρόνια φαίνεται πως υπάρχει πίεση εκ μέρους της ακαδημαϊκής κοινότητας και των εκπαιδευτικών που εμπλέκονται στη διαπολιτισμική εκπαίδευση, για τη διαμόρφωση μιας ευρύτερης συζήτησης επί του θέματος και επαναπροσδιορισμού των στόχων, των μεθόδων και των προσεγγίσεων της εκπαιδευτικής πολιτικής, αλλάζοντας κατά δυνατόν το ελληνικό πλαίσιο. Η εξέλιξη αυτή αναμφίβολα συνδέεται με τους μετασχηματισμούς που διεξάγονται σε ολόκληρη την Ευρώπη, όπου η διαπολιτισμική εκπαίδευση θεωρείται πλαίσιο για την εκπαίδευση των νέων πολυπολιτισμικών γενεών.

Βιβλιογραφία

Banks, J. A., McGee Banks, Ch. A. (2016). *Multicultural Education: Issues and Perspectives*, N.J.: Wiley

Cummins, J. (2005). *Ταυτότητες υπό διαπραγμάτευση*, Αθήνα: Gutenberg.

Damanakis, M. (2005). European and intercultural dimension in Greek education. *European Educational Research Journal* 4(1), σσ. 79–88.

Markou, G. (1993). Intercultural Education in Multicultural Greece, *European Journal of Intercultural studies*, *4*(3), σσ. 32-43.

Σκούρτου, Ε. (2001). Διγλωσσία, Διδασκαλία Δεύτερης Γλώσσας, στο Δραγώνα Θ. κ.ά. *Εκπαίδευση: Πολιτισμικές Διαφορές και Κοινωνικές Ανισότητες*, Τόμ. Α΄, Πάτρα: ΕΑΠ, σσ. 167-282.

Stavenhagen, R. (2008). Building Intercultural Citizenship through Education: a human rights approach, *European Journal of Education*, *43*(2), σσ. 161-179.

Τζωρτζοπούλου, Μ., Κοτζαμάνη, Αγγ. (2008). *Η Εκπαίδευση των Αλλοδαπών Μαθητών: Διερεύνηση των Προβλημάτων και της Προοοπτικής Επιλυσής τους*, Αθήνα: ΕΚΚΕ, διαθέσιμο στο https://www.ekke.gr/publications/wp/wp19.pdf. Ανάκτηση 6/12/2017.

Τριανταφυλλίδου Αν. (2006) Μετανάστες και Διαπολιτισμική Εκπαίδευση στην Ελλάδα, διαθέσιμο στο:

https://eclass.upatras.gr/modules/document/file.php/PDE1357/Μετανάστες%20και%20Διαπολιτισμική%20Εκπαίδευση%20στην%20Ελλάδα%20%282006%29.pdf. Ανάκτηση 3/1/2018.

Αρχιτεκτονική και Ψυχολογία

Λέξεις-κλειδιά: *imago mundi*, *roma quadrata*, *αρχέτυπα*, *αρχιτεκτονική*, *ασυνείδητο*, *Καρλ Γκούσταβ Γιουνγκ*, *μάνταλα*, *Πλάτων*, *σταυροειδής με τρούλο*, *συμβολισμός*, *ψυχολογία*

Ορνέλα Βερόνα – Θοδωρής Κωστιδάκης, Αρχιτέκτονες:

Abstract
It is a fact that there is a constant interaction between space and man. This happens in many ways. Any architecture, like any other external object, is understood by man through a process of perception, which transforms the messages of the senses into individual experience and knowledge. But during this process the external stimulus is altered. That is, the imaginary image one forms of the building is never the same as the actual image of the building. The inner image is charged with various kinds of meanings that are automatically given by the individual. These are related to his education, his cultural peculiarity, his psychosynthesis, and even his mood.

Είναι γεγονός ότι υπάρχει μια συνεχής αλληλεπίδραση ανάμεσα στον χώρο και τον άνθρωπο. Αυτό συμβαίνει με πολλούς τρόπους. Οποιοδήποτε αρχιτεκτόνημα, όπως και κάθε άλλο εξωτερικό αντικείμενο, γίνεται κατανοητό από τον άνθρωπο μέσα από μια διαδικασία αντίληψης, η οποία μετατρέπει τα μηνύματα των αισθήσεων σε ατομική εμπειρία και γνώση. Όμως κατά τη διάρκεια αυτής της διαδικασίας το εξωτερικό ερέθισμα αλλοιώνεται. Δηλαδή, η νοητή εικόνα που σχηματίζει κανείς για το κτίριο δεν ταυτίζεται ποτέ με την πραγματική εικόνα του κτιρίου. Η εσωτερική εικόνα είναι φορτισμένη με διαφόρων ειδών νοήματα που τις προσδίδει αυτόματα το άτομο. Αυτά σχετίζονται με την παιδεία, την πολιτισμική του ιδιαιτερότητα, την ψυχοσύνθεση, ακόμα και τη διάθεσή του.

Έτσι, η Αλίκη του Λούις Κάρολ μπορεί να βιώνει τον ίδιο χώρο τη μια φορά ασφυκτικά στενό και καταπιεστικό και την άλλη, απέραντο, τρομακτικά αχανή και άγνωστο, ενώ το μόνο που άλλαξε ήταν η δική της υπόσταση και όχι ο ίδιος ο χώρος. Είναι, λοιπόν, ελλιπές να μελετά κανείς την αρχιτεκτονική χωρίς να λαμβάνει υπ’ όψιν την ανθρώπινη συμπεριφορά. Σε αυτό έγκειται η σημασία της ψυχολογίας, καθώς μπορεί να παρέχει τη μέθοδο με την οποία μελετά κανείς τη δημιουργία ενός αρχιτεκτονικού έργου, την αντιμετώπισή του από τον παρατηρητή, καθώς και τη γλώσσα που χρησιμοποιεί αυτό για να μιλά στα βάθη της ανθρώπινης ψυχής –τη γλώσσα των συμβόλων.

…«Ποια είσαι του λόγου σου;» είπε η Κάμπια. Να μια δυσοίωνη αρχή για συζήτηση. Η Αλίκη αποκρίθηκε, κάπως ντροπαλά, «Ούτε και εγώ ξέρω αυτή τη στιγμή κυρία… Έχοντας αλλάξει τόσα μεγέθη μέσα σε μια μέρα, φυσικό είναι να τα έχω χαμένα».

«Καθόλου», είπε η Κάμπια. «Ίσως η ίδια να μην το έχετε συνειδητοποιήσει ακόμα», είπε η Αλίκη, «αλλά όταν θα υποχρεωθείτε να μεταμορφωθείτε σε χρυσαλλίδα κι ύστερα από αυτό σε πεταλούδα, θαρρώ τότε πως θα νιώσετε αφύσικα λιγάκι, δε νομίζετε κι εσείς;»

«Ούτε κατ’ ιδέαν», είπε η Κάμπια. «Ίσως ο τρόπος που εσείς βλέπετε τα πράγματα να είναι διαφορετικός», είπε η Αλίκη, «το μόνο που ξέρω είναι ότι εμένα θα μ’ έκανε να αισθάνομαι εντελώς αφύσικα». «Εσένα!» είπε η Κάμπια με άκρα περιφρόνηση. «Ποια είσαι εσύ;» πράγμα που ξανάφερε τη συζήτηση από εκεί που είχε ξεκινήσει… -Λούις Κάρολ, *Η Αλίκη στη Χώρα των Θαυμάτων.*

Αρχιτεκτονική

Η αρχιτεκτονική αναλύεται σε δυο διαφορετικές συνιστώσες. Αυτές θα μπορούσαμε να τις ονομάσουμε τέχνη και τεχνική. Από αυτές, η πρώτη είναι απροσδιόριστη, μεταβαλλόμενη και μη συγκρίσιμη, σε αντίθεση με τη δεύτερη που μπορεί να χαρακτηριστεί υπολογίσιμη, προβλέψιμη και αξιολογήσιμη. Όπως επισημαίνει ο Alan Colquhoun: «*Από όλες τις τέχνες, η αρχιτεκτονική είναι εκείνη που προσφέρεται περισσότερο για χρήση του ορθολογισμού. Ένα κτίριο οφείλει να ικανοποιεί κριτήρια πραγματικά και κατασκευαστικά που περιορίζουν, αν δεν καθορίζουν, το πεδίο στο οποίο δρα η φαντασία του αρχιτέκτονα*». Έτσι, έχει δοθεί μεγάλη σημασία στο δεύτερο αυτό σκέλος της αρχιτεκτονικής. Όμως, μέσα στις εμπειρίες ακόμα και του πιο ρασιοναλιστή αρχιτέκτονα, που ασχολείται με το πιο περιοριστικό πρόγραμμα, υπάρχει εκείνη η στιγμή που στο λευκό χαρτί γεννιέται ένα ορισμένο σχήμα ως έκφραση της «αρχικής ιδέας». Υπάρχουν πολλοί τρόποι ικανοποίησης συγκεκριμένων λειτουργικών και κατασκευαστικών αναγκών, αλλά και έκφρασης ορισμένων αισθητικών θεωριών. γιατί κάποιος επέλεξε μια συγκεκριμένη μορφή και –κυρίως- πώς την επέλεξε;

Επιρροή του ασυνείδητου στην αρχιτεκτονική δημιουργία

Αν εξετάσουμε την αρχιτεκτονική δημιουργία μέσα στα πλαίσια της ψυχολογικής έρευνας (και πιο συγκεκριμένα αυτής του Ελβετού ψυχολόγου Καρλ Γκ. Γιουνγκ) μπορούμε να διακρίνουμε δυο διαφορετικές κατηγορίες δημιουργίας.

α) Στην πρώτη περίπτωση, η όλη μορφή, όπως και τα επιμέρους στοιχεία του κτιρίου πηγάζουν από τη συνειδητή πρόθεση του αρχιτέκτονα να παράγει ένα συγκεκριμένο αποτέλεσμα. Ο αρχιτέκτονας χειρίζεται το υλικό του αποσκοπώντας σε έναν καθορισμένο στόχο, προσθέτοντας και αφαιρώντας, αναδεικνύοντας έναν όγκο, μειώνοντας τη σημασία ενός άλλου στοιχείου, ενώ συνέχεια παρακολουθεί με προσοχή το συνολικό αποτέλεσμα, δίνοντας μεγάλη σημασία στους νόμους της μορφής, της κατασκευής και της λειτουργίας. Το δημιούργημα είναι πλήρως υποταγμένο στην ιδέα του ως προς το τελικό αποτέλεσμα. Θέλει να εκφράσει αυτή και τίποτα άλλο. Είναι τόσο ταυτισμένος με το έργο του, ώστε οι προθέσεις και ικανότητές του είναι αδιαχώριστες από την ίδια την πράξη της δημιουργίας. Υπάρχουν άπειρα παραδείγματα σύγχρονης αρχιτεκτονικής δημιουργίας που εξελίσσεται σύμφωνα με την κατηγορία αυτή.

β) Υπάρχει όμως και η περίπτωση αρχιτεκτονικών έργων που βασίζονται σε ιδέες οι οποίες ξεχύνονται λίγο – πολύ τέλεια και ολοκληρωμένα από το χέρι του αρχιτέκτονα και του επιβάλλονται πραγματικά. Ο συνειδητός του νους μένει κατάπληκτος και κενός μπροστά σε αυτό το φαινόμενο. Ο ίδιος αισθάνεται να τον πλημμυρίζει ένα πλήθος από ιδέες και εικόνες που ποτέ δεν είχε σκοπό να δημιουργήσει και που η δική του θέληση δε θα μπορούσε ποτέ να τις διατυπώσει. Κι όμως, είναι αναγκασμένος να παραδεχτεί ότι αυτός που εκφράζεται είναι ο ίδιος του ο εαυτός. Η ίδια του η εσωτερική φύση αποκαλύπτεται και παρουσιάζει μορφές και σχήματα που ο ίδιος δε θα είχε αποτολμήσει. Εδώ ο αρχιτέκτονας δεν ταυτίζεται με τη διαδικασία της δημιουργίας. Αντιλαμβάνεται ότι στέκει έξω από το έργο του σαν να ήταν κάποιος άλλος που το δημιούργησε.

Αφού όμως αυτές οι εικόνες δεν προέρχονται από τη συνειδητή του θέληση, προφανώς αυτός ο «άλλος» είναι το ασυνείδητό του. Ο Γιουνγκ υποστήριξε ότι το έργο τέχνης γενικότερα δεν έχει την πηγή του στο προσωπικό ασυνείδητο του δημιουργού, αλλά στη σφαίρα της ασυνείδητης ψυχολογίας της οποίας οι αρχέγονες εικόνες είναι η κοινή κληρονομιά όλης της ανθρωπότητας. Αυτή η σφαίρα έχει ονομαστεί συλλογικό ασυνείδητο, για να διαχωριστεί από το προσωπικό ασυνείδητο. Το προσωπικό ασυνείδητο (ή υποσυνείδητο σύμφωνα με τη φροϊδική ορολογία) αποτελείται από το σύνολο όλων εκείνων των ψυχικών διεργασιών και στοιχείων που μπορούν να γίνουν συνειδητά (και

συχνά γίνονται), αλλά απωθούνται επειδή δεν είναι αποδεκτά από τη συνείδηση. Έτσι, διατηρούνται έξω από το πεδίο της συνειδητής αντίληψης. Η τέχνη δέχεται επιρροές και από αυτή τη σφαίρα, αλλά δεν είναι αυτές που έχουν καθοριστική σημασία για το τελικό αποτέλεσμα.

«Αντίθετα με το προσωπικό ασυνείδητο, που είναι ένα σχετικά λεπτό στρώμα αμέσως κάτω από το κατώφλι της συνειδητότητας, το συλλογικό ασυνείδητο δεν παρουσιάζει καμιά τάση να γίνει συνειδητό κάτω από κανονικές συνθήκες, ούτε και μπορούμε να το επαναφέρουμε στη μνήμη με κάποια αναλυτική τεχνική, αφού το άτομο δεν το είχε απωθήσει ή ξεχάσει. Το συλλογικό ασυνείδητο δεν πρέπει να θεωρείται αυτοσυντηρούμενη οντότητα. Δεν είναι τίποτα άλλο από μια δυναμικότητα που μας παραδίδεται από την αρχέγονη εποχή με τη συγκεκριμένη μορφή μνημονικών εικόνων, ή που κληρονομούμε μέσα στην ανατομική δομή του εγκεφάλου. Δεν υπάρχουν έμφυτες ιδέες, υπάρχουν όμως έμφυτες δυνατότητες ιδεών, που θέτουν όρια ακόμα και στην πιο τολμηρή φαντασία, διατηρώντας τη δραστηριότητα της φαντασίας μας μέσα σε ορισμένες κατηγορίες. Μπορούμε να πούμε ότι είναι αυθύπαρκτες ιδέες, η ύπαρξη των οποίων δεν μπορεί να γίνει αντιληπτή παρά μόνο μέσα από τις επιδράσεις τους. Εμφανίζονται μέσα στα έργα τέχνης, καθορίζοντας αποφασιστικά τη μορφή τους.»

Ο ορισμός ενός τέτοιου τμήματος της ψυχής θεωρήθηκε αναγκαίος αφού παρατηρήθηκαν πάρα πολλές περιπτώσεις ατόμων των οποίων τα ασυνείδητα προϊόντα (όνειρα, φαντασίες κτλ) παρουσίαζαν μεγάλη ομοιότητα με μυθολογικά στοιχεία διαφόρων παραδόσεων και λαών. Αν η έρευνα έδειχνε πως οι περισσότερες περιπτώσεις αφορούσαν απλά κάποια ξεχασμένη γνώση, τότε κανείς δεν θα έμπαινε στον κόπο να κάνει μακροσκελείς μελέτες γύρω από αυτό το θέμα. Στην πραγματικότητα, όμως, παρατηρήθηκαν τυπικά μυθολογικά στοιχεία ανάμεσα σε άτομα που δεν ήταν δυνατό να τα γνώριζαν από πριν και όπου ήταν επίσης αδύνατη η έμμεση απόρροιά τους από τυχόν γνωστές θρησκευτικές ιδέες ή από δημοφιλή σχήματα λόγου. Τέτοια συμπεράσματα μας αναγκάζουν να υποθέσουμε πως έχουμε να κάνουμε με «αυτόχθονες» αναβιώσεις, ανεξάρτητες από την παράδοση. Επομένως, τα «μυθολογικά» δομικά στοιχεία πρέπει να υπάρχουν μέσα στην ασυνείδητη ψυχή. Τα προϊόντα αυτά ποτέ δεν είναι συγκεκριμένοι μύθοι. Μάλλον είναι μυθολογικά συστατικά τα οποία, εξαιτίας της τυπικής τους φύσης, μπορούμε να τα ονομάσουμε κεντρικά θέματα, αρχέγονες εικόνες ή –όπως τα έχει ονομάσει ο Γιουνγκ- αρχέτυπα.

Ο Γιουνγκ επισημαίνει ότι ο όρος αρχέτυπα που χρησιμοποιεί προέρχεται από τον Πλάτωνα. Αναφέρεται σε αρχέγονους τύπους – εικόνες που υπάρχουν από πανάρχαια χρόνια και αποτελούν κληρονομημένα πρότυπα με τα οποία η ψυχή αντιλαμβάνεται και αντιμετωπίζει τον κόσμο. Τα αρχέτυπα εκφράζουν κάποια θέματα-παραστάσεις τα οποία μπορεί να εκδηλώνονται με τρόπους που να ποικίλουν σημαντικά στις λεπτομέρειες, αλλά δεν χάνουν τη βασική τους δομή (πχ παρακάτω θα αναφερθούν διάφοροι τρόποι απεικόνισης του αρχετυπικού θέματος του τετραγωνισμού του κύκλου). Έτσι, τα αρχέτυπα επηρεάζουν αποφασιστικά την αρχιτεκτονική, καθορίζοντας τις δομές των διαφόρων αρχιτεκτονικών τύπων. Οι τύποι βρίσκονται στη βάση κάθε σκέψης και έκφρασης της αρχιτεκτονικής δραστηριότητας, όπως τα αρχέτυπα βρίσκονται στα θεμέλια της ψυχής.

Ο Aldo Rossi ορίζει τον τύπο ως «*…κάτι που παραμένει, κάτι σύνθετο, μια λογική σύλληψη που προηγείται από τη μορφή και που την ορίζει*». Μπορούμε να συγκρίνουμε το πρώτο από τα τρία στοιχεία που του αποδίδει, με το αρχέτυπο, τόσο του Γιουνγκ όσο και του Πλάτωνα: αποτελεί κάτι πέρα από τις δεσμεύσεις των συγκεκριμένων συνθηκών του οικοδομήματος, πέρα από τις μεταβολές του αισθητού κόσμου και πέρα από τους περιορισμούς του συνειδητού. Όσον αφορά τον χαρακτηρισμό «σύνθετο», θα μπορούσαμε να πούμε ότι δεν είναι τόσο ακριβής παρά μόνο αν εκληφθεί με την έννοια του μη κατανοητού από τη συνειδητή σκέψη. Για την ακρίβεια, ο τύπος (όπως και το αρχέτυπο) είναι κάτι τόσο απλό, ώστε να μπορεί να περνά από γενιά σε γενιά ως πρωταρχική δομή,

αλλά και τόσο σύνθετο, ώστε να παρουσιάζει μεγάλη δυσκολία στην κατανόησή του. Τέλος, ο κάθε τύπος αποτελεί σίγουρα μια προϋπάρχουσα βασική δομή και καθορίζει τις μορφές που προέρχονται από την εκδήλωσή της σε συγκεκριμένες κάθε φορά συνθήκες.

Τα παραδείγματα από τη δεύτερη κατηγορία καλλιτεχνικής δημιουργίας στη σύγχρονη αρχιτεκτονική είναι σπάνια, πιθανότατα γιατί σήμερα δίνεται σημασία στο στάδιο της έλλογης επεξεργασίας της ιδέας, αφού μόνο μετά από αυτό θα είναι εφικτή η πραγματοποίηση του κτίσματος στο χώρο. Ίσως μπορούμε να κατανοήσουμε καλύτερα τις δυο κατηγορίες αν θεωρήσουμε ότι αντιπροσωπεύουν τις δυο διαφορετικές φάσεις της αρχιτεκτονικής δημιουργίας (πρώτα η β ως έμπνευση –έστω στιγμιαία- και στη συνέχεια τα διάφορα στάδια της α).

Η επίδραση του ασυνείδητου στη δημιουργία της κατηγορίας β είναι σαφής και εμφανής. Όμως είναι πολύ πιθανό ότι ο αρχιτέκτονας της κατηγορίας α, ενώ φαινομενικά δημιουργεί κάτι μόνος του και παράγει αυτό που θέλει συνειδητά να παράγει, στην πραγματικότητα έχει παρασυρθεί τόσο πολύ από τη δημιουργική παρόρμηση ώστε δεν συνειδητοποιεί πια μια «ξένη» (δηλαδή μη συνειδητή) θέληση που τον επηρεάζει. Η πεποίθησή του ότι δημιουργεί με απόλυτη ελευθερία θα ήταν τότε αυταπάτη. Αυτό δεν είναι πολύ απίθανο, καθώς πολλές έρευνες έχουν δείξει ότι υπάρχουν κάθε είδους τρόποι με τους οποίους ο συνειδητός νους όχι μόνο επηρεάζεται από το ασυνείδητο αλλά και καθοδηγείται από αυτό, ιδιαίτερα όταν έχει πλήρη άγνοια της κατάστασης.

Υπάρχουν όμως κάποιες ενδείξεις που να στηρίζουν την υπόθεσή μας, ότι ο αρχιτέκτονας παρά την αυτοκυριαρχία του μπορεί να είναι αιχμάλωτος του έργου του; Μια απόδειξη θα μας έδινε ένας αρχιτέκτονας που νομίζει ότι ξέρει τι δημιουργεί αλλά στην πραγματικότητα επιτυγχάνει σε ένα έργο πολύ περισσότερα από αυτά που ο ίδιος αντιλαμβάνεται (και ένα παράδειγμα τόσο έντονο ώστε να αποφεύγεται η πιθανότητα του τυχαίου). Αυτές οι περιπτώσεις δεν είναι ασυνήθιστες, αφού έχουμε παρατηρήσει συχνά το φαινόμενο να «περνάει η μόδα» κάποιου αρχιτέκτονα ή κινήματος και αργότερα να ανακαλύπτεται και πάλι ξαφνικά. Αυτό συμβαίνει όταν η συνειδητή μας ανάπτυξη φτάσει σε ένα ανώτερο επίπεδο από το οποίο ο αρχιτέκτονας ή το κίνημα μπορεί να μας δείξει κάτι καινούριο μέσα από το έργο του. Το στοιχείο αυτό υπήρχε πάντα στο έργο, αλλά μπορεί να ειδωθεί μόνο με καινούριο μάτι, γιατί το παλιό έβλεπε στο έργο μόνο εκείνο που ήταν συνηθισμένο να βλέπει.

Επίσης, οι πληροφορίες για τη ζωή μεγάλων αρχιτεκτόνων (όπως και άλλων καλλιτεχνών) μας δείχνουν πολλές φορές ότι η δημιουργική παρόρμηση είναι συχνά τόσο επιτακτική ώστε τρέφεται σε βάρος των ίδιων και υποδουλώνει τα πάντα στην υπηρεσία του έργου, θυσιάζοντας ακόμα και την υγεία ή τη συνηθισμένη ανθρώπινη ευτυχία. Επομένως, καλά θα κάναμε να δούμε τη δημιουργική διαδικασία σαν ένα ζωντανό πράγμα που είναι φυτεμένο στην ανθρώπινη ψυχή. Στη γλώσσα της αναλυτικής ψυχολογίας αυτό το ζωντανό πράγμα είναι ένα αυτόνομο σύμπλεγμα. Είναι ένα αποσπασμένο τμήμα της ψυχής, που ζει μια δική του ζωή έξω από την ιεραρχία του συνειδητού. Ανάλογα με την ενεργειακή του φόρτιση, μπορεί να εμφανιστεί είτε σαν μια απλή διαταραχή των συνειδητών δραστηριοτήτων, είτε σαν μια υπεριστάμενη εξουσία, που μπορεί να χαλιναγωγήσει το εγώ για να εξυπηρετήσει τον σκοπό της. Κατά συνέπεια, ο αρχιτέκτονας της κατηγορίας α είναι εκείνος που συγκατατίθεται από την αρχή, αμέσως μόλις αρχίζει να λειτουργεί η ασυνείδητη επιταγή. Ο άλλος αρχιτέκτονας, της κατηγορίας β, είναι εκείνος που (για διάφορους λόγους) δεν μπορεί να συγκατατεθεί σε αυτή τη λειτουργία, με αποτέλεσμα να ξαφνιάζεται όταν αναλάβει αυτή τον έλεγχο.

Έτσι, λοιπόν, ο κάθε αρχιτέκτονας και σε κάθε περίπτωση λειτουργεί ως εκφραστής του ασυνείδητου, δηλαδή ως εκφραστής του αρχέγονου στοιχείου μέσα του, αφού σύμφωνα με το φυλογενετικό νόμο, η ψυχική δομή, όπως και η ανατομική, πρέπει να παρουσιάζει ίχνη

των πρώτων σταδίων εξέλιξης από τα οποία έχει περάσει. Και πραγματικά αυτό συμβαίνει με το ασυνείδητο, γιατί στα όνειρα και στις νοητικές διαταραχές έρχονται στην επιφάνεια ψυχικά προϊόντα που έχουν όλα τα χαρακτηριστικά των πρωτόγονων επιπέδων ανάπτυξης, όχι μόνο στη μορφή τους αλλά και στο περιεχόμενο και το νόημά τους, έτσι που θα μπορούσαμε εύκολα να τα ερμηνεύσουμε σαν αποσπάσματα κάποιων μυστικών διδασκαλιών. Το θεμέλιο λοιπόν της δημιουργίας είναι η αρχέγονη εμπειρία.

Είναι βέβαια πολύ δύσκολο να πιστέψουμε ότι μια τέτοια εμπειρία μπορεί να είναι πραγματική, γιατί δεν συμβαίνει στους συνηθισμένους ανθρώπους. Δίνει τη μοιραία εντύπωση μιας ασαφούς μεταφυσικής, έτσι που αισθανόμαστε υποχρεωμένοι να επέμβουμε στο όνομα της καλοπροαίρετης λογικής. Οδηγούμαστε στο συμπέρασμα ότι δεν είναι δυνατό να πάρουμε στα σοβαρά αυτά τα πράγματα, γιατί αλλιώς ο κόσμος θα βυθιστεί και πάλι σε μια σκοτεινή δεισιδαιμονία. Οι ίδιοι οι αρχιτέκτονες συμβάλλουν σε αυτές τις εντυπώσεις βάζοντας μια υγιή απόσταση ανάμεσα σε αυτούς και το έργο τους. Το 1928, για παράδειγμα, ο Hannes Meyer διακήρυττε ότι το κτήριό του για την Κοινωνία Των Εθνών δε συμβολίζει τίποτα. Ήθελε η αρχιτεκτονική του να λειτουργεί ως μηχανή, χωρίς να σημαίνει τίποτα.

Όμως, πάντα υπάρχουν νοήματα πίσω από τα αρχιτεκτονήματα και όπως λέει ο Charles Jencks «ο συμβολισμός μοιάζει με το ασυνείδητο, είναι κάτι αναπόφευκτο και ο καθένας μπορεί είτε να το καταπιέσει είτε να αντιμετωπίσει θετικά. Δυστυχώς οι περισσότεροι αρχιτέκτονες προτιμούν να καταπιέζουν το συμβολικό τους ασυνείδητο…». Εξάλλου, όσο μυστηριώδης και να είναι ο κόσμος του ασυνείδητου δεν είναι τελείως άγνωστος. Ο άνθρωπος τον γνωρίζει από τη μακρινή αρχαιότητα και για τους προγόνους είναι ολοφάνερο μέρος του κόσμου τους. Μόνο εμείς τον έχουμε αποκηρύξει εξαιτίας του φόβου μας για τη δεισιδαιμονία και τη μεταφυσική, χτίζοντας στη θέση του το φαινομενικά ασφαλέστερο και πιο εύπλαστο κόσμο της συνειδητότητας.

«…τώρα όμως τα σημαντικότερα από τα αγαθά μας δημιουργούνται δια της μανίας, η οποία μας δίνεται από θεία προσφορά. Γιατί και η προφήτις στους Δελφούς και οι ιέρειες στη Δωδώνη σίγουρα από τη μια κατέχονται από τη μανία, όμως πολλά καλά –και ιδιωτικά και δημόσια– στην Ελλάδα προσέφεραν εξαιτίας της μανίας αυτής, ενώ όταν είχαν τα λογικά τους ελάχιστα προσέφεραν ή και τίποτα. […] Τρίτη λοιπόν είναι η κατοχή του πνεύματος και η μανία που μεταμορφώνει τις μελλοντικές γενιές, αφού έχει καταλάβει αγνή και παρθένα ψυχή, την εξεγείρει και την οδηγεί σε βακχική συμπεριφορά, υμνώντας δηλαδή αμέτρητα ανδραγαθήματα των παλαιότερων και με ωδές και με άλλα ποιητικά μέσα. Όποιος μάλιστα φτάνει στις πύλες της ποίησης, χωρίς να κατέχεται από τη μανία των Μουσών, έχοντας πειστεί ότι τάχα μόνο με την τεχνική του θα γίνει καλός ποιητής, ανεπιτυχής αποβαίνει ο ίδιος. Και αφανίζεται η ποίηση του σώφρονα ποιητή από την ποίηση αυτών που νιώθουν μανία.». -*Φαίδρος* 244b-245a.

Ή με μια πιο απλή προσέγγιση, ο Αντουάν ντε Σαιντ Εξιπερί λέει μέσα από το στόμα του Μικρού Πρίγκιπα πως «*τα ουσιώδη πράγματα είναι αόρατα για τα μάτια…*».

Μια ματιά στη σύγχρονη εποχή και ο σημερινός ρόλος των συμβόλων

Επειδή όλες αυτές οι αναφορές κινούνται σε μια άχρονη σφαίρα και μεταδίδουν τα μηνύματα με ανάλογο τρόπο, ας προσπαθήσουμε να κατανοήσουμε τη σχέση όλων αυτών με τη σύγχρονη εποχή και τα σημερινά δεδομένα.

Η νόησή μας έχει δημιουργήσει έναν καινούριο κόσμο, ο οποίος στηρίζεται στην υποταγή της φύσης και έχει γεμίσει με κάθε είδους μηχανές. Δεν είναι βέβαια δυνατόν ο άνθρωπος να μην ακολουθήσει τις παράτολμες παρορμήσεις του επιστημονικού και εφευρετικού μυαλού του και να μη χαίρεται το μέγεθος των κατακτήσεών του. Ωστόσο, η ευφυία του

παρουσιάζει μια ανησυχητική τάση να εφευρίσκει όλο και περισσότερο επικίνδυνα πράγματα, που καταντούν κάθε μέρα και περισσότερο δραστικά όργανα μαζικής αυτοκτονίας.

Εδώ και πολύ καιρό, ο Νίτσε διακήρυξε πανηγυρικά ότι «ο Θεός πέθανε». Έτσι, οι θεότητες ερήμωσαν τα ποτάμια, τα βουνά, τα ζώα και οι θεάνθρωποι θάφτηκαν μέσα στο ασυνείδητό μας. Βαυκαλιζόμαστε και επιπλέον διατηρούμε μια άδικη και στενοκέφαλη άποψη περί ψυχής. Έχουμε πάψει, για παράδειγμα, να στηρίζουμε τη ζωολογία σε μια απαρχαιωμένη ταξινόμηση ανάμεσα σε ζώα βλαβερά και αβλαβή. Αλλά ακόμη και πολλοί ψυχολόγοι δεν έπαψαν ποτέ να πιστεύουν αυτάρεσκα πως η συνείδησή μας είναι η φυσιολογική και το ασυνείδητό μας το αντίθετο. Σε κάθε άλλη επιστήμη τέτοια κρίση θα προκαλούσε τουλάχιστον τα γέλια. Η σημερινή μας γνώση για το ασυνείδητο δείχνει σαφώς ότι αποτελεί ένα φυσικό φαινόμενο που παράγει σύμβολα και ότι, όπως και η ίδια η φύση, είναι τουλάχιστον ουδέτερο. Περιέχει όλες τις πλευρές της ανθρώπινης φύσης, το φως και τη σκιά, την ομορφιά και την ασχήμια, το καλό και το κακό, το βάθος και την επιφάνεια.

Το ασυνείδητο αποτελεί κάτι πέρα από τα όρια της συνηθισμένης μας συνειδητής αντίληψης. Εκτείνεται σε βάθη απροσμέτρητα και ανεξερεύνητα για τον άνθρωπο, παρόλο που αυτά τα βάθη βρίσκονται μέσα στην ίδια του την ψυχή. Όλα αυτά τα χαρακτηριστικά ισχύουν ταυτόχρονα και για το διάστημα, που είναι πέρα από τα γήινα δεδομένα, άγνωστο και ανεξερεύνητο. Για αυτόν το λόγο πολλές φορές εμφανίζονται από ασυνείδητο σύμβολα που αφορούν ιδιότητες του διαστήματος.

Το σύμβολο

Αφού λοιπόν το ασυνείδητο εκδηλώνεται κυρίως με σύμβολα και αφού στον αρχιτεκτονικό σχεδιασμό παρεμβαίνει το ασυνείδητο, θα ήταν καλό να γνωρίζαμε περισσότερα για τη φύση των συμβόλων, έτσι ώστε να αντιληφθούμε τι σημαίνει αυτά για την αρχιτεκτονική. Θα πρέπει αρχικά να επισημάνουμε τη διαφορά ανάμεσα σε ένα σήμα και ένα σύμβολο. Το σύμβολο παραπέμπει πάντα σε ένα ευρύτερο περιεχόμενο από αυτό που άμεσα και φανερά εννοεί. Επιπλέον, τα σύμβολα είναι προϊόντα φυσικά και αυθόρμητα. Καμιά μεγαλοφυία δεν έπιασε ποτέ το μολύβι λέγοντας: τώρα θα επινοήσω ένα σύμβολο. Κανείς δεν μπορεί να πάρει μια, λιγότερο ή περισσότερο, ορθολογική σκέψη και να της δώσει στη συνέχεια «συμβολική» μορφή. Με όποιον τρόπο και να την παρουσιάσει, όσο «φανταστικός» κι αν είναι, μια τέτοια ιδέα θα παραμείνει πάντα σήμα, εξαρτημένο από τη συνειδητή σκέψη που εκφράζει, όχι σύμβολο που υποβάλλει κάτι άγνωστο ακόμα.

Μπορούμε να διακρίνουμε τα φυσικά σύμβολα, σε αντιδιαστολή με τα πνευματικά. Τα φυσικά προέρχονται από τις ασυνείδητες περιοχές της ψυχής και κατά συνέπεια, αντιπροσωπεύουν μια τεράστια ποικιλία βασικών αρχετύπων, ενώ τα πνευματικά είναι εκείνα που χρησιμοποιήθηκαν για να εκφράσουν «αιώνιες αλήθειες» και χρησιμοποιούνται ακόμη σε πολλές θρησκείες. Έχουν υποστεί πολλές παραμορφώσεις κι έχουν μάλιστα περάσει μια διαδικασία επεξεργασίας λίγο – πολύ συνειδητή, μπορώντας έτσι να γίνουν συλλογικά αποδεκτές από τις πολιτισμένες κοινωνίες.

Όταν ο αρχιτέκτονας δημιουργεί συμβολικές μορφές ασυνείδητα, πιστεύοντας ότι απλώς ακολουθεί αισθητικές ή και λειτουργικές απαιτήσεις, χρησιμοποιεί φυσικά σύμβολα, πρωταρχικά σχήματα ακατέργαστα και ακατανόητα. Όταν δημιουργεί εκ προθέσεως ένα συμβολικό οικοδόμημα (π.χ. εκκλησία) συνήθως χρησιμοποιεί καθιερωμένα, πνευματικά σύμβολα. Αυτό δεν ισχύει στις περιπτώσεις όπου η συνειδητή του πρόθεση διεγείρει απλώς την ανάδυση από μέσα του φυσικών συμβόλων, που και ο ίδιος δεν μπορεί να εξηγήσει επακριβώς (οδηγούμενος πολλές φορές στην προσπάθεια αιτιολόγησης της επιλογής του επίσης με κριτήρια αισθητικά).

Ο Γιουνγκ υποστήριξε ότι από τη στιγμή που τα ασυνείδητα στοιχεία γίνουν συνειδητά, αυτό έχει σαν αποτέλεσμα όχι μόνο την αφομοίωσή τους στην ήδη υπάρχουσα προσωπικότητα του εγώ, αλλά και μια μεταμόρφωση της δεύτερης. Τη διαδικασία ωρίμανσης της προσωπικότητας που προκαλείται από την ανάλυση του ασυνείδητου την ονόμασε διαδικασία της εξατομίκευσης. Όσο προχωρά κανείς σε αυτήν την πορεία, έρχεται σε επαφή με ολοένα βαθύτερες και πιο δυσνόητες ιδέες. Τα σύμβολα που αναδύονται ως φορείς τέτοιων νοημάτων τους γίνονται είναι και αυτά πιο αφηρημένα και πιο αρχετυπικά. Εμφανίζονται συχνά σύμβολα γεωμετρικά, σχετικά με τα κανονικά σχήματα.

Ο αρχιτέκτονας χρησιμοποιεί συχνά αυτά τα σχήματα, καθώς έχουν στενή σχέση με τη φύση της αρχιτεκτονικής. Τέτοια σύμβολα αντιπροσωπεύουν την αίσθηση της ολότητας, όπου τα διάφορα μέρη της ψυχής (συνειδητά και ασυνείδητα) λειτουργούν ως ενιαίο σύνολο. Σε αυτήν την κατηγορία ανήκει ο συμβολισμός μάνταλα (βλ. παρακάτω) ή ο συμβολισμός της τετράδας. Η σημασία που έχουν ως σύμβολα ενότητας και ολότητας επιβεβαιώνεται από την εμπειρική ψυχολογία. Αυτό που αρχικά φαίνεται σαν αφηρημένη ιδέα, στην πραγματικότητα αντιπροσωπεύει κάτι που υπάρχει σαν δυνατότητα και που μπορεί να το ζήσει κανείς.

Καθώς αποτελούν τμήματα του συλλογικού ασυνείδητου δεν εμφανίζονται μόνο στα όνειρα των σύγχρονων ανθρώπων, αλλά είναι ευρύτατα διαδεδομένα στα ιστορικά αρχεία πολλών λαών και εποχών. Ακόμη και στις σπηλαιογραφίες της Ροδεσίας, που χρονολογούνται από τη εποχή του λίθου, δίπλα στις εκπληκτικά ζωντανές εικόνες των ζώων εμφανίζεται ένα αφηρημένο σχήμα – ένας διπλός σταυρός κλεισμένος σε κύκλο. Το σχέδιο έχει εμφανιστεί σε όλους ουσιαστικά τους πολιτισμούς. Είναι ο ηλιακός τροχός και αφού έχει σχεδιαστεί σε μια εποχή που ακόμη δεν είχε εφευρεθεί ο τροχός δεν μπορεί να έχει την προέλευσή του σε κάποια εμπειρία του εξωτερικού κόσμου. Είναι μάλλον το φυσικό σύμβολο μιας εσωτερικής εμπειρίας και είναι ίσως εξίσου πιστό και ζωντανό σαν απεικόνιση αυτής της εμπειρίας όσο και η περίφημη παράσταση του ρινόκερου με τα πουλιά στην πλάτη του, που υπάρχει πιο δίπλα.

Η ίδια εμπειρία εκφράζεται ίσως και μέσα από τον Πλάτωνα, στο σημείο που περιγράφει η τετραδική δομή της ψυχής: «*Αυτή τη σύνθεση τη χώρισε κατά μήκος φτιάχνοντας δυο κομμάτια. Αφού έβαλε το ένα μισό πάνω στο άλλο, όπως στο σχήμα του Χ, τα λύγισε κυκλικά, ενώνοντας πρώτα τα άκρα τους και στη συνέχεια τα σημεία αυτά μεταξύ τους, σχηματίζοντας έτσι δυο κάθετους κύκλους. Σ' αυτούς τους δυο κύκλος, τον ένα μέσα στον άλλο, έδωσε κίνηση […] Ύστερα όρισε ότι αυτοί οι δυο κύκλοι θα κινούνται σε αντίθετη κατεύθυνση […] Όταν με αυτόν τον τρόπο ολοκληρώθηκε η σύνθεση της ψυχής με τη θέληση του δημιουργού, τότε εκείνος δημιούργησε και το σώμα*.» -Τίμαιος, 36cd.

Σύμφωνα με τον Πορφύριο, το Χ μέσα σε κύκλο δήλωνε για τους Αιγυπτίους την ψυχή του κόσμου. Για την ακρίβεια, είναι το ιερογλυφικό για την έννοια «πόλη».

Η πόλη *ως imago mundi* σε σχήμα μάνταλα

Ο Γιουνγκ ερεύνησε τέτοιες γεωμετρικές συνθέσεις, όπως η παραπάνω, στην τέχνη και την αρχιτεκτονική διαφόρων πολιτισμών. Υποστήριξε ότι αποτελούν σύμβολα και ως τέτοια, έχουν χρησιμότητα στην πορεία προς την εξατομίκευση. Κάθε τέτοιο γεωμετρικό σύμβολο το ονόμασε μάνταλα. Η μάνταλα (σανσκριτικά «κύκλος») είναι μια βασική μορφή που μπορεί να βρεθεί στη φύση, ακόμα και στα αντικείμενα και στις εικόνες που δημιουργούνται από τον άνθρωπο και την ψυχή του, τα όνειρα και τη φαντασία. Η μάνταλα είναι ένα από τα κύρια σύμβολα της ολότητας. Απεικονίζει ένα σύστημα τάξης που υπερβαίνει τον εαυτό του πάνω στο ψυχικό χάος με τέτοιο τρόπο, ώστε η φυγόκεντρη τάση

του συνόλου διατηρείται υπό έλεγχο από τον προστατευτικό, περιβάλλοντα κύκλο, ενώ ταυτόχρονα το άτομο παίρνει μια θέση σε ένα απρόσωπο πλαίσιο.

Η έννοια της πολλαπλότητας εκφράζεται με τα τέσσερα στοιχεία της μάνταλα, που βρίσκονται όμως σε απόλυτη ισορροπία μεταξύ τους και συνθέτουν ένα ενιαίο σύνολο. Υπάρχουν πολλά ονόματα για τα τέσσερα αυτά στοιχεία, που έχουν δοθεί από διάφορους πολιτισμούς. Μπορούμε να αναφέρουμε ενδεικτικά τα τέσσερα σημεία του ορίζοντα (βορράς, νότος, ανατολή δύση), τα τέσσερα στοιχεία του κόσμου (γη, νερό, φωτιά, αέρας), τα τέσσερα βασικά χρώματα για τους ινδιάνους (πράσινο, κόκκινο, κίτρινο και λευκό) και τις τέσσερις εποχές του έτους (άνοιξη, καλοκαίρι, φθινόπωρο, χειμώνας).

Μια πιο σύγχρονη θεώρηση μιλάει για τις τέσσερις βασικές ψυχολογικές λειτουργίες του ανθρώπου (δύο ζεύγη) – τη σκέψη και το συναίσθημα, την αίσθηση και τη διαίσθηση. Πολύ συνοπτικά μπορούμε να αναφέρουμε ότι και οι τέσσερις λειτουργίες αποτελούν διαφορετικούς τρόπους αντίληψης των πραγμάτων. Στην ιδανική κατάσταση λειτουργούν ταυτόχρονα. Η αίσθηση (αισθητηριακή αντίληψη) σου φανερώνει ότι κάτι υπάρχει και η σκέψη σου αποκαλύπτει τι είναι αυτό το κάτι. Το αίσθημα σου λέει αν είναι ευχάριστο ή δυσάρεστο και η διαίσθηση σου φανερώνει από πού προέρχεται και προς τα που πηγαίνει.

Όμως, κάθε άτομο λειτουργεί κυρίως με μια από αυτές, που είναι αποδεκτή από το συνειδητό του, ενώ η αντίθετη της είναι εξορισμένη στο ασυνείδητο. Υπάρχει και μια δευτερεύουσα λειτουργία που είναι συμπληρωματική της πρώτης και ανήκει στο άλλο ζεύγος. Η αντίθετή της είναι επίσης καταπιεσμένη αλλά μπορεί πιο εύκολα να ενταχθεί στη ζωή του ατόμου. Όταν το άτομο μπορέσει να συνδυάσει και να ισορροπήσει τις αντικρουόμενες αυτές τάσεις του, μπορούμε να ισχυριστούμε ότι πραγμάτωσε την έννοια της ολότητας.

Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα της επίδρασης του συμβόλου της μάνταλα στο σχεδιασμό μιας πόλης είναι η αρχαία Ρώμη. Σύμφωνα με τον Πλούταρχο οι Ρωμαίοι έμαθαν τα μυστικά της ίδρυσης μιας πόλης από Ετρούσκους δασκάλους «με τη μορφή μυστηρίων». Στη λεπτομερέστατη αφήγηση της ίδρυσης της πόλης της Ρώμης (στη βιογραφία του Ρωμύλου) αναφέρεται ένας κύκλος που χαράζεται με ένα άροτρο γύρω από ένα κέντρο. Το κέντρο παίρνει το σχήμα μιας κυκλικής πλατείας που ονομάζεται *mundu*s. Πριν από αυτό, όμως, ο Πλούταρχος αναφέρει τη *roma quadrata* του Ρωμύλου σαν μια ορθογωνική πόλη χωρίς να βρίσκει καμιά αντίφαση εκεί. Η Ρώμη για αυτόν ήταν ταυτόχρονα κύκλος και τετράγωνο (ή αλλιώς τετραμερής = *quadrata*). Όμως, η τελετουργία της ίδρυσης δεν είναι τίποτα άλλο από μεταφορά μιας μυθολογικής (άρα και ψυχολογικής) αξίας σε δράση. Είναι, κατά μια έννοια, η οπτική απεικόνιση του άλυτου μαθηματικού προβλήματος του τετραγωνισμού του κύκλου, που είχε απασχολήσει πολύ τους Έλληνες και που έχει μεγάλη σημασία για το ασυνείδητο. Το σχήμα που συνδυάζει τον κύκλο με το τετράγωνο είναι το σύμβολο της μάνταλα.

Πολλές μεσαιωνικές πόλεις χτίστηκαν σύμφωνα με το σχέδιο μάνταλα και περιτοιχίστηκαν με τείχη περίπου κυκλικά. Οι πόλεις αυτές, όπως και η Ρώμη, ήταν διαιρεμένες σε τέταρτα από δυο κάθετους δρόμους που κατέληγαν σε τέσσερις πύλες. Η εκκλησία κτιζόταν στο κέντρο του κύκλου και σημείο τομής των δυο δρόμων. Αυτό το σχέδιο ήταν εμπνευσμένο από το πρότυπο της Ουράνιας Ιερουσαλήμ (από το βιβλίο της Αποκάλυψης), η οποία ήταν θεμελιωμένη πάνω σε τετράγωνο σχέδιο με τρεις σειρές από τείχη που είχαν από τέσσερις πύλες το καθένα.

Είτε στην κλασική αρχιτεκτονική, είτε στα κτίσματα των προγόνων, η εφαρμογή του σχεδίου της μάνταλα δεν εξαρτήθηκε από αιτίες οικονομικές ή αισθητικές. Είναι μια μεταμόρφωση της πόλης σε imago mundi (εικόνα του κόσμου), ιερό τόπο που ενώνεται, μέσα από το κέντρο της, με τον «άλλο» κόσμο. Τέτοιο νόημα είχε και η διάταξη της πόλης της

Ατλαντίδας, που περιγράφεται στον διάλογο του Πλάτωνα «Κριτίας», καθώς και η μορφή της ουράνιας πόλης Σαμπάλα των Θιβετανών.

Η μορφή των σύγχρονων πόλεων δεν καθορίζεται πλέον από συμβολικούς παράγοντες, καθώς υπάρχουν πολλοί άλλοι περιορισμοί (έδαφος, κοινωνικές ανάγκες, οικονομικοί κτλ). Παρόλα αυτά, κάποια χαρακτηριστικά τους παραπέμπουν σε ιδιότητες της μάνταλα. Ακόμα και σήμερα η βασική δομή όλων των αστικών χώρων στηρίζεται σε αυτό που ονομάζεται ιεράρχηση. Τα διάφορα είδη της αφορούν τις χρήσεις, τα κτίρια και τους ελεύθερους χώρους κ.λπ., όμως η πιο σημαντική για την πόλη ιεραρχία είναι αυτή των δρόμων. Το οδικό δίκτυο δεν είναι ποτέ ομοιόμορφο, αλλά χαρακτηρίζεται από μια διαβάθμιση μεγεθών και ποιοτήτων (λεωφόροι, κύριοι, δευτερεύοντες δρόμοι στενά περάσματα). Κάποιοι δρόμοι είναι πιο σημαντικοί από άλλους, όπως και κάποιες περιοχές είναι πιο σημαντικές από άλλες. Σε μικρές πόλεις υπάρχει η απλή ιεράρχηση με κυρίαρχο το κέντρο και πιο σημαντικούς τους δρόμους που οδηγούν σε αυτό. Σε πιο μεγάλες πόλεις σημαντικοί δρόμοι είναι και αυτοί που οδηγούν σε επιμέρους κέντρα.

Όλη αυτά στηρίζονται σε βασικές έννοιες – δομές της πόλης που έχουν κληρονομηθεί από τη ρωμαϊκή αστική οργάνωση στη σύγχρονη εποχή. Η εικόνα που έχουμε για την σύγχρονη πόλη έχει καθοριστεί από αυτά τα βασικά χαρακτηριστικά, τα οποία «τυχαίνει» να αποτελούν βασικές έννοιες στη φαινομενολογία του ασυνείδητου. Οι έννοιες της κεντρικότητας και της σημασίας των κεντρικών κατευθύνσεων σε ένα κατά τα άλλα ποικίλο δίκτυο, αποκτούν ιδιαίτερο χαρακτήρα αν στη θέση του κέντρου της πόλης θέσουμε το κέντρο της ψυχής. Η διαφορά έγκειται στο ότι σήμερα η ταύτιση της πόλης με τον Κόσμο (δηλαδή με το σύμπαν της ψυχής) γίνεται ασυνείδητα.

Κτίσματα μνημεία και γλυπτά

Τέτοιες δομές (λιγότερο ή περισσότερο απλές) εμφανίζονται συχνά τόσο στο πεδίο της ανθρώπινης δημιουργίας και φαντασίας. Αναδύονται από το ασυνείδητο και δηλώνουν μια κατάσταση που μπορεί να βιωθεί από το άτομο. Είναι μια ακόμη έκφραση του Εαυτού, εκείνης της ισορροπίας ανάμεσα στα αντίθετα στοιχεία της ανθρώπινης ψυχής (το λογικό και το άλογο, τη σκέψη και το συναίσθημα, την αίσθηση και τη διαίσθηση ή με τη γλώσσα των συμβόλων: τη γη και τον αέρα, το νερό και το πυρ). Η ενδιάμεση αυτή κατάσταση συμβολίζεται σε πολλές παραδόσεις από το πέμπτο στοιχείο, τον αιθέρα και αποτελεί προϊόν της ασυνείδητης τάσης για ισορροπία και ενοποίηση, που δεν συμβαδίζει με τη διάκριση και τους διαχωρισμούς του συνειδητού (το πέμπτο στερεό του Πλάτωνα δεν μπορεί να οριστεί μαθηματικά).

Τα κτίρια που εκφράζουν τέτοια νοήματα έχουν συχνά το ύψος τους πολύ μεγαλύτερο από τις άλλες δυο διαστάσεις, για να δώσουν την αίσθηση της «ανοδικής πορείας» προς κάτι πιο λεπτοφυές, άπιαστο και (προς το παρόν) ακατανόητο. Με αυτόν τον τρόπο δηλώνουν ταυτόχρονα και την αντίστροφη πορεία, την εκδήλωση αφηρημένων εννοιών στον εμπειρικό κόσμο της απτής πραγματικότητας. Τέτοια κτίσματα χτίστηκαν συχνά ως μνημεία – γλυπτά, με μικρή ή ανύπαρκτη λειτουργική αξία. Λειτουργούσαν ως εικόνες – σύμβολα που απευθύνονταν στο ασυνείδητο του παρατηρητή. Η αίσθηση της ισορροπίας ανάμεσα στα τέσσερα βασικά στοιχεία (που εκφράζεται και από τη μάνταλα) εκδηλώνεται εδώ κατά το ύψος, ξεκινώντας από μεγάλη και στέρεα βάση προς την πιο λεπτεπίλεπτη κορυφή.

Στους Αιγυπτιακούς οβελίσκους η τετράγωνη βάση μικραίνει προς τα πάνω, μετατρέπεται σε πυραμίδα και τέλος καταλήγει να αποτελεί ένα και μοναδικό σημείο στην κορυφή. Κάτι αντίστοιχο συμβαίνει στους μουσουλμανικούς μιναρέδες, στα μενίρ της βόρειας Γαλλίας και στις ιαπωνικές παγόδες. Στη θιβετιανή στούπα δίνεται από τους Θιβετιανούς μια εξωτερική και μια εσωτερική ερμηνεία. Εξωτερικά η στούπα συμβολίζει τα πέντε στοιχεία

του κόσμου, αλλά και του ανθρώπινου σώματος, που είναι φθαρτά και παροδικά. Η τετράγωνη βάση αντιστοιχεί στη σταθερότητα της Γης, το καμπύλο μέρος αντιπροσωπεύει το στοιχείο Νερό, το τριγωνικό τμήμα δηλώνει το στοιχείο Πυρ, η ημισέληνος συμβολίζει το στοιχείο Αέρας και ο κύκλος με την φλόγα στην κορυφή το στοιχείο Αιθέρας. Εσωτερικά, συμβολίζει για τους Θιβετιανούς τον δρόμο της Φώτισης.

Το μουσείο σύγχρονης γλυπτικής Zaandam (Netherlands, 1989) του Aldo Rossi οι όγκοι μικραίνουν όσο ανεβαίνει το επίπεδο, καταλήγοντας στο ημισφαίριο της κορυφής. Εδώ υπάρχει ταυτόχρονα η τετραδική δομή στη βάση (ολότητα - μάνταλα) και η έννοια της σταδιακής ανοδικής πορείας στο κέντρο. Ή αλλιώς, η καθοδική πορεία: το αρχέτυπο της ψυχικής ολότητας (σφαίρα) εκδηλώνεται στην εμπειρική ζωή του ατόμου, στον κόσμο των φθαρτών τεσσάρων στοιχείων (τέσσερις πτέρυγες ισογείου), σε μια κατάσταση πλήρους ισορροπίας.

Τα ίδια χαρακτηριστικά υπάρχουν με άλλο τρόπο και σε ένα απραγματοποίητο σχέδιο του James Stirling για την οικιστική ανάπτυξη σε αποβάθρα του Λονδίνου του 1988. Σε αυτό, κάθε πολυκατοικία αποτελείται από όγκους διαφορετικού χαρακτήρα, που μικραίνουν προς τα πάνω. Σε κάθε περίπτωση, οι όγκοι αυτοί είναι τρεις και όχι τέσσερις, καθώς δεν υπάρχει τέταρτος όροφος ή είναι υπόγειος (το τέταρτο στοιχείο παραμένει ανεκδήλωτο – η τέταρτη ψυχολογική λειτουργία παραμένει απωθημένη στο ασυνείδητο). Ωστόσο, η κατάσταση που εκφράζεται οδηγεί στην ολότητα, καθώς οι κατόψεις και η κεντρική σπειροειδής πλατεία έχουν τον χαρακτήρα μάνταλα (συνδυασμός τετράγωνου – τετραμερούς με κύκλο).

Κτίρια σταυροειδή με τρούλο

Ο Άγγελος Προκοπίου γράφει για τους βυζαντινούς σταυροειδείς ναούς: «*Η σύζευξη σφαίρας και κύβου είναι συμβολική. Στα αρχαία ελληνικά μυστήρια, η σφαίρα συμβόλιζε τον Ουρανό και τον πανταχού παρόντα και πάντα πληρούντα Λόγον. Ο κύβος είναι η γεωμετρική αναπαράσταση της Γης. Έτσι μας λέει ο Πλάτων στον Τίμαιο. […] Επιζητούσαν να συμβολίσουν το γάμο ουρανού και γης*».

Όπως και στα προηγούμενα παραδείγματα, αυτό που το συνειδητό αντιλαμβάνεται ως κοσμολογικό συμβολισμό (εικόνα του Κόσμου) αποτελεί στην ουσία εικόνα του Ανθρώπου, με την έννοια του ολοκληρωμένου και ισορροπημένου ατόμου. Έτσι υπάρχει και εδώ το τετράγωνο και ο σταυρός σε ένωση με τον κύκλο. Το αρχέτυπο είναι το ίδιο αλλά εκδηλώνεται διαφορετικά.

Κατά μια έννοια, η σφαίρα δηλώνει το άχρονο, το χωρίς αρχή και τέλος, το πέραν της λογικής, δηλαδή εκείνο το αρχέτυπο από το ασυνείδητο που εκφράζει την ολοκλήρωση. Ο κύβος σημαίνει το κατανοητό, το καθορισμένο και το συνηθισμένο, δηλαδή το συνειδητό. Το κέντρο του σταυρού, που είναι ταυτόχρονα και κέντρο της σφαίρας, αποτελεί το σημείο τομής και σύνδεσης των δυο κόσμων. Έτσι, τα ψυχολογικά χαρακτηριστικά που αποτελούν ακόμη απραγματοποίητες δυνατότητες θαμμένες στο ασυνείδητο μπορούν να εμφανιστούν στο συνειδητό και να ενταχθούν στη ζωή του ατόμου.

Όμως, στο μεγαλύτερο μέρος της σύγχρονης αρχιτεκτονικής η σχέση ανάμεσα στον κύκλο και το τετράγωνο δεν υπάρχει ή υπάρχει με τρόπο χαλαρό και συμπτωματικό. Ο διαχωρισμός τους ίσως αποτελεί άλλη μια συμβολική έκφραση της ψυχολογικής κατάστασης του σημερινού ανθρώπου, που η ψυχή του έχει χάσει τις ρίζες της και απειλείται με ψυχικό διχασμό.

Σύμφωνα με μια άλλη οπτική, τόσο ο ισοσκελής σταυρός ή το τετράγωνο όσο και ο κύκλος εμφανίζονται στα προϊόντα του ασυνείδητου ως σύμβολα πληρότητας και ολότητας του

ατόμου. Όμως το τετράγωνο σε αυτή την περίπτωση συμβολίζει τη συνειδητή υλοποίηση της εσωτερικής πληρότητας. Τα σύμβολα είναι πάλι τα ίδια, ο ουρανός και η γη, αλλά με άλλο νόημα. Το κοινό χαρακτηριστικό ανάμεσα στον κύκλο, στο τετράγωνο και στον ισοσκελή σταυρό είναι η απόλυτη συμμετρία ως προς ένα κέντρο. Η συμμετρία πολλές φορές εννοείται ως συνώνυμο της ισορροπίας.

Η ανθρώπινη ψυχή χαρακτηρίζεται από έντονες αντικρουόμενες τάσεις – πχ συναισθήματα που συγκρούονται με τη λογική ή επιθυμίες αντίθετες στα συναισθήματα κτλ – οι οποίες μπορούν δυνητικά να δημιουργήσουν μια κατάσταση ολότητας (ακριβώς επειδή είναι αντικρουόμενες) αν ειδωθούν από διαφορετική οπτική. Το πρόσωπο που το κατορθώνει αυτό (μέσα από την πορεία της εξατομίκευσης) γίνεται άτομο, με την έννοια της αδιάσπαστης μονάδας, της ενιαίας οντότητας και δεν αποτελεί πλέον ένα συνονθύλευμα από τάσεις, επιθυμίες, προσδοκίες κτλ). Αυτό το νόημα αποκτά το κέντρο του κύκλου, του τετραγώνου ή του σταυρού. Τα τέσσερα άκρα δηλώνουν ενδεικτικά το πλήθος από αντικρουόμενα στοιχεία.

Κτίρια με συμβολικά στοιχεία

Εκτός από την επιρροή των αρχετύπων στους τύπους των κτιρίων, όπου η κάτοψη καθορίζεται από τη δομή των συμβόλων, υπάρχουν και άλλοι τρόποι με τους οποίους τα σύμβολα εισχωρούν στο αρχιτεκτόνημα.

Η οικία Alexander του Roland Coate (1972-74) βρίσκεται θαμμένη κάτω έναν λόφο στην Καλιφόρνια, με δυο μόνο απέναντι πλευρές ανοικτές προς τη θέα (στο βουνό η μια και στον ωκεανό η άλλη). Αυτή η επιλογή ενός υπόγειου κτιρίου εκτός ότι το προστατεύει από τις πυρκαγιές που απειλούν την περιοχή, το ριζώνει κυριολεκτικά και μεταφορικά μέσα στη γη, σαν σπηλιά. Οι βαρείς όγκοι σκυροδέματος το κρατούν ακόμη πιο δεμένο με τη γη, οι οριζόντιες επιφάνειες παραπέμπουν στην εικόνα του ωκεανού και οι στήλες εκτείνονται προς τον ουρανό. Στην πραγματικότητα ο Coate συνδέει αυτές τις εικόνες με συγκεκριμένα Γιουγκικά αρχέτυπα – υπόγειο, ασυνείδητο κ.λπ. Έτσι, η καθημερινή επαφή με τον κόσμο της φύσης μέσα από τα πρωταρχικά της στοιχεία (πέτρα, γη, νερό, αέρας) δηλώνει την άμεση επαφή της προσωπικότητας με το ασυνείδητο, σε μια κατάσταση πλήρους συνεργασίας και ηρεμίας.

Ο Monta Mozuna, στην κατοικία Γιν-Γιανγκ στο Hokkaido (1977) χρησιμοποιεί όγκους και μορφές που έχουν τον χαρακτήρα του μισού για να αποδώσει αρχιτεκτονικά το κινεζικό αυτό σύμβολο. Τούτη η σύνθεση από κομμάτια μισών πραγμάτων, με την έννοια της ένωσης των αντιθέτων, έχει στενή σχέση με τα σύμβολα που προέρχονται από το ασυνείδητο. Πολλές φορές αναδύονται από αυτό εικόνες που εκφράζουν τη μη διαφοροποιημένη κατάσταση που επικρατεί στο πεδίο πέρα από τη συνείδηση. Η εμφάνιση τέτοιων συμβόλων είναι ιδιαίτερα θεραπευτική σε περιπτώσεις όπου το συνειδητό βρίσκεται σε ένα μεγάλο δίλημμα. Σε αυτές τι περιπτώσεις, το εγώ αισθάνεται παγιδευμένο ανάμεσα σε δυο θέσεις τις οποίες θεωρεί ασυμβίβαστες και αντικρουόμενες μεταξύ τους, αλλά ταυτόχρονα πολύ ισχυρές και τις δύο. Τότε είναι πιθανόν (σε κατάλληλες συνθήκες) να αναδυθεί αυθόρμητα από το ασυνείδητο ένα σύμβολο που δηλώνει την ενότητα ανάμεσα στα αντίθετα, καθώς προέρχεται από έναν κόσμο που δεν χαρακτηρίζεται από τους διαχωρισμούς του συνειδητού. Έτσι, το άτομο έρχεται σε επαφή με μια κατάσταση που βρίσκεται πάνω από το συγκεκριμένο δίλημμα, ικανοποιώντας ταυτόχρονα και τις δυο τάσεις. Αυτή η στάση υιοθετείται απλώς από την προσωπικότητα χωρίς να μπορούσε σε καμία περίπτωση να αποτελεί προϊόν συνειδητής προσπάθειας.

Το 1989 ο Daniel Libeskid άρχισε να σχεδιάζει την επέκταση του Μουσείου του Βερολίνου με την πτέρυγα των Ιουδαίων και τελικά δημιούργησε ένα κτίριο πλήρες νοημάτων,

ιστορικών, κοινωνικών, ψυχολογικών, θρησκευτικών. Η κάτοψή του αποτελεί ελεύθερο μετασχηματισμό του άστρου του Δαβίδ, δημιουργώντας ένα σχήμα που οι ελιγμοί του θυμίζουν τόσο φίδι όσο και κεραυνό. Ο Kurt Fortser συνδέει το σχήμα αυτό με ένα σχέδιο του Paul Klee, όπου εικονίζονται το βιβλικό φίδι και ένας θεϊκός κεραυνός που το απειλεί αλλά δεν το καταστρέφει. Παραμένουν και τα δυο δεμένα σε μια κατάσταση αντινομίας, που υπάρχει και στο κτίριο του μουσείου, καθώς τα δυο έχουν ενωθεί σε μια μορφή (ένωση αντιθέτων). Το φίδι συναντάται πολλές φορές στην ψυχανάλυση ως σύμβολο του χθόνιου, του υπόγειου, δηλαδή του ασυνείδητου.

Αν σκεφτούμε το μυθολογικό συμφραζόμενο του Ερμή, το φίδι λαμβάνει τον χαρακτήρα του ψυχοπομπού, του οδηγού δηλαδή της ψυχής. Το κτίριο είναι έτσι διαταγμένο ώστε η διαδρομή που δημιουργείται μέσα από αυτό αποκτά μυστήριο, καθώς δεν είναι ποτέ ορατός ο τελικός προορισμός, αλλά ούτε και τα διάφορα στάδια της πορείας. Αυτό το στοιχείο εμφανίζεται πολύ συχνά στα όνειρα και στη φαντασία, καθώς αποτελεί χαρακτηριστικό της πορείας της εξατομίκευσης, η οποία με «μυθολογική γλώσσα» μπορεί να ειδωθεί ως επικίνδυνο ταξίδι στο άγνωστο.

Κτίρια σε αρχετυπικά σχήματα

Τέλος, εκτός από τις αρχετυπικές δομές ή τα συμβολικά χαρακτηριστικά που πηγάζουν από το συλλογικό ασυνείδητο, υπάρχουν και τα καθαρά σχήματα ή στερεά, που συναντώνται πολύ συχνά στα προϊόντα του ασυνείδητου. Κάποια τέτοια είναι τα πλατωνικά στερεά, η σφαίρα και τα κανονικά δυσδιάστατα σχήματα. Με την απόλυτη κανονικότητα και συμμετρία τους εκφράζουν εκείνη την ισορροπημένη πρωταρχική κατάσταση της ψυχής, όταν αυτή βρίσκεται σε αρμονία με το σύμπαν, δηλαδή με το εσωτερικό ανεξερεύνητο διάστημα του ασυνείδητου.

Ήδη, ο Πλάτων περιέγραφε την ψυχή ως σφαίρα και θεωρούσε τον κύκλο ως το τελειότερο από όλα τα σχήματα, με την έννοια του περιέχοντος τα πάντα και του όμοιου με τον εαυτό του (ολότητα και ενότητα). Οι πρωτόγονοι πολιτισμοί είχαν προφανώς την ίδια αίσθηση. Αρκεί να φέρουμε στο νου μας το Στόουνχεντζ, τα ιγκλού και τις ινδιάνικες σκηνές ως τα πιο προφανή παραδείγματα. Υπάρχουν όμως και αρκετά σύγχρονα σφαιρικά κτίρια, ως απόδειξη για τη γοητεία που ασκεί ακόμη και στο σύγχρονο άνθρωπο το σχήμα αυτό.

Ένα ακόμη αρχετυπικό στερεό είναι η πυραμίδα με τετράγωνη βάση. Η πιο γνωστή της αρχιτεκτονική εκδήλωση είναι φυσικά αυτή της αιγυπτιακής πυραμίδας. Εκτός των άλλων θεωρούταν από τους αρχαίους Αιγυπτίους ως μέσον μετάβασης της ψυχής προς τον άλλο κόσμο. Σήμερα γνωρίζουμε ότι τέτοιες μαγικές ιδιότητες που αποδίδονται στα κτίρια οφείλονται σε προβολές από το ασυνείδητο και εκφράζουν συμβολικά μια ψυχολογική αλήθεια (που αν εκληφθεί κυριολεκτικά καταλήγει σε δεισιδαιμονία). Έχουμε λοιπόν εδώ το σημείο επικοινωνίας των δυο κόσμων, αυτού που ζούμε και του «άλλου», του άγνωστου. Αυτό δηλώνει τη δίοδο επικοινωνίας μεταξύ συνειδητού και ασυνείδητου, τον τρόπο με τον οποίο τα ασυνείδητα περιεχόμενα (κορυφή) εντάσσονται στην εμπειρική ζωή του ατόμου (τετράγωνη βάση), για να δημιουργήσουν τελικά την κατάσταση της ψυχικής ολότητας και πληρότητας (πυραμίδα).

Το ίδιο σύμβολο χρησιμοποιήθηκε και από τον I. M. Pei, για την προσθήκη στο Μουσείο του Λούβρου το 1983, αποσκοπώντας στη «*μείωση της απόστασης ανάμεσα στο παρελθόν και το σήμερα*». Ο ίδιος δηλώνει ότι η τοποθέτησή της έγινε στο «κέντρο βάρους» του όλου συγκροτήματος, όπου δεν υπήρχε τίποτα. Επίσης, πιστεύει ότι «*όσο πιο απλή είναι μια λύση, τόσο πιο δυνατή γίνεται και η πυραμίδα είναι το απλούστερο σχήμα*». Αυτή η αναζήτηση σταθερού κέντρου και καθαρού, ισορροπημένου σχήματος χαρακτηρίζει και τα σύμβολα του ασυνείδητου, κατά την τελική φάση της ψυχοθεραπείας, όπου εμφανίζονται

στον ορίζοντα οι νέες προοπτικές της προσωπικότητας με τη μορφή μάνταλα. Το κέντρο κατέχει τώρα ο Εαυτός, το σημείο σύνδεσης συνειδητού ασυνείδητου, και όχι το εγώ – κέντρο της συνειδητής προσωπικότητας.

Και στις δυο περιπτώσεις είναι σίγουρο ότι η πυραμίδα του Λούβρου αποτελεί ζωντανό σύμβολο, λόγω της σχέσης της με την ψυχή και όχι με τα προγενέστερα παραδείγματα της Αιγύπτου. Αξίζει να σημειώσουμε, τέλος, την παρουσία μιας ανεστραμμένης πυραμίδας που κρέμεται από την οροφή του υπόγειο χώρου της προσθήκης. Ο αρχιτέκτονας δικαιολογεί την επιλογή του: «ήθελα να κάνω κάτι τρελό». Τρελό, όμως, σημαίνει αυτό που δεν ελέγχεται από τη συνειδητή σκέψη, δηλαδή κάτι που προέρχεται από το δυναμικό του ασυνείδητου. Πραγματικά, αν θεωρήσουμε μια ορθή πυραμίδα να ενώνει τη βάση της με μια ανεστραμμένη δημιουργείται το οκτάεδρο του Πλάτωνα, ακόμα πιο πλήρες σύμβολο της ολότητας της ψυχής.

Επίδραση τέτοιων κτισμάτων στον άνθρωπο

Είναι λοιπόν φανερό ότι κάθε οικοδόμημα που κτίζεται βασισμένο σε έναν συμβολικό τύπο αποτελεί μια προβολή της αρχετυπικής εικόνας του ασυνείδητου στον εξωτερικό κόσμο. Όταν πίσω από τη μορφή υπάρχει η δομή της μάνταλα, η πόλη, το μνημείο, ο ναός, η κατοικία ή το μουσείο γίνονται σύμβολα της ψυχικής ενότητας και έτσι ασκούν μια ειδική επίδραση στο ανθρώπινο ον που παρατηρεί ή ζει σε αυτούς τους τόπους. Αυτό συμβαίνει μέσω του ψυχικού μηχανισμού της προβολής ασυνείδητων δεδομένων στο αρχιτεκτόνημα. Πρόκειται για μια μη λογική, ασυνείδητη ταύτιση, που προκύπτει από το γεγονός πως οτιδήποτε έρχεται σε επαφή μαζί μας αποκτά και την έννοια του συμβόλου. Αυτό συμβαίνει πρώτον επειδή το κάθε ανθρώπινο ον έχει ασυνείδητα περιεχόμενα και δεύτερον, επειδή το κάθε αντικείμενο έχει μια άγνωστη πλευρά.

Έτσι, (καθώς είναι αδύνατον να ξεχωρίσουμε δυο άγνωστα) το άγνωστο στοιχείο μέσα στο κτίριο (π.χ. η εσωτερική του διάταξη ή ο τρόπος κατασκευής του ή ακόμη και η χημική σύσταση των υλικών του) και το άγνωστο μέσα μας (ασυνείδητο) ταυτίζονται. Όσο παραμένουν ασυνείδητα τα περιεχόμενα της ψυχής μας προβάλλονται πάντα και η προβολή κατευθύνεται σε οτιδήποτε «δικό μας» («το σπίτι μου, το γραφείο μου, η πόλη μου» αλλά και «ο φίλος μου, ο εχθρός μου, ο πελάτης μου»). Στο βαθμό που τα αποκτήματά «μας» γίνονται φορείς προβολών, αντιπροσωπεύουν κάτι περισσότερο από ό,τι στη φυσική τους κατάσταση και λειτουργούν διαφορετικά. Αποκτούν πολλά νοηματικά επίπεδα και επομένως είναι συμβολικά, αν και ένα τέτοιο γεγονός σπάνια φτάνει στη συνείδηση ή ποτέ.

Δηλαδή, ένα κτίριο αποκτά συμβολικό νόημα και αλληλεπιδρά με το άτομο όταν υπάρχουν συνθήκες ικανές να προκαλέσουν προβολή, όπως το αίσθημα ιδιοκτησίας. Όμως, υπάρχουν και κτίσματα που ο συμβολικός τους χαρακτήρας δεν εξαρτάται απλώς από τη στάση του ανθρώπου που τα παρατηρεί, αλλά εκδηλώνονται αυθόρμητα με συμβολική επίδραση στο συνειδητό του. Η δομή αυτών των κτισμάτων είναι τέτοια που αναγκαστικά μένουν απροσπέλαστα σε κάθε νόημα, εκτός αν τους δοθεί ένα συμβολικό νόημα. Ως σύμβολο, ένα κτίριο διαθέτει μια γνωστή και μια άγνωστη πλευρά. Η γνωστή είναι αυτή που μπορεί να γίνει αντιληπτή από τον καθένα (η λειτουργία, η μορφή του κτλ), ενώ η άγνωστη είναι αυτή που φέρει τώρα το νόημα μιας ψυχικής κατάστασης, η οποία φαίνεται παράξενη στο συνειδητό και για αυτό εισχωρεί μέσα του με μεγάλη δυσκολία.

Αφού όμως αυτή η κατάσταση εκφράζεται μέσα από κάτι πολύ απτό και πραγματικό (κτίριο), το ασυνείδητο έχει μπροστά στα μάτια του το είδωλό του και έτσι αναγνωρίζει τον εαυτό του. Αυτό συντελεί στη σύνδεση του συνειδητού με το ασυνείδητο μέσω του συμβόλου, το οποίο παίζει το ρόλο του ενδιάμεσου ενοποιητικού στοιχείου. Το κτίσμα σε

σχήμα μάνταλα λειτουργεί με αυτόν τον τρόπο πραγματικά ως φορέας ψυχοθεραπείας, ισορροπίας και ολότητας. Μια τέτοια ισορροπία μπορεί να μην χαρακτηρίζει τον ίδιο τον αρχιτέκτονα, καθώς οι εικόνες που αναδύονται από μέσα του και καθορίζουν τις μορφές, προέρχονται από το συλλογικό ασυνείδητο και όχι από τη συνείδησή του.

Αυτό είναι το μυστικό των μεγάλων έργων και της επίδρασης που ασκούν πάνω μας. Η έμπνευση και ο σχεδιασμός ενός έργου είναι στην ουσία η ασυνείδητη ενεργοποίηση μιας αρχέτυπης εικόνας και η επεξεργασία αυτής της εικόνας μέχρι να γίνει ένα τελειωμένο αρχιτεκτόνημα. Δίνοντάς της μορφή, ο αρχιτέκτονας τη μεταφράζει στη γλώσσα του παρόντος, επιτρέποντάς μας να ξαναβρούμε την επαφή με το νόημα που εκφράζει. Σε αυτό έγκειται μια άλλη διάσταση της κοινωνικής σημασίας της αρχιτεκτονικής: εργάζεται συνέχει για να μορφοποιήσει το πνεύμα της εποχής, εκδηλώνοντας εκείνες τις μορφές που λείπουν περισσότερο από την εποχή της.

Οι λαοί και οι εποχές, όπως και τα άτομα, έχουν τις δικές τους χαρακτηριστικές τάσεις και στάσεις. Όμως, η ύπαρξη μιας κατεύθυνσης συνεπάγεται τον αποκλεισμό κάποιων άλλων κατευθύνσεων και ο αποκλεισμός σημαίνει ότι πάρα πολλά ψυχικά στοιχεία που θα μπορούσαν να παίξουν τον ρόλο τους στη ζωή χάνουν το δικαίωμα να υπάρχουν επειδή είναι ασυμβίβαστα με τη γενική στάση ή νοοτροπία. Κάθε φορά, λοιπόν, που η συνειδητή ζωή γίνεται μονόπλευρη ή υιοθετεί μια ψεύτικη στάση, οι αρχετυπικές εικόνες αναδύονται στην επιφάνεια «ενστικτωδώς», στα όνειρα και τα οράματα των καλλιτεχνών και οραματιστών, για να αποκαταστήσουν την ψυχική ισορροπία, είτε του ατόμου είτε της εποχής.

Έτσι, η ανικανοποίητη λαχτάρα του αρχιτέκτονα φτάνει πίσω στο παρελθόν, στην αρχέγονη εικόνα του ασυνείδητου που είναι η πιο κατάλληλη για να αντισταθμίσει την ανεπάρκεια και τη μονομέρεια του παρόντος. Ο αρχιτέκτονας παίρνει αυτήν την εικόνα και, ανυψώνοντάς την από τα βαθύτερα επίπεδα του ασυνείδητου, τη συσχετίζει με τις συνειδητές αξίες. Με αυτόν τον τρόπο, τη μεταμορφώνει μέχρι να γίνει δεκτή από το νου των συγχρόνων του ανάλογα με τις ικανότητές τους. Μέσα από τη διαδικασία της προβολής και της αλληλεπίδρασης με το αρχιτεκτόνημα, έρχεται κανείς σε επαφή με εκείνη την ψυχική κατάσταση που αυτό αντιπροσωπεύει. Έτσι, «βουτά μέσα στα ιαματικά και λυτρωτικά βάθη της συλλογικής ψυχής, όπου ο άνθρωπος δεν χάνεται μέσα στην απομόνωση της συνειδητότητας και των σφαλμάτων και του πόνου της, αλλά όπου όλοι οι άνθρωποι κινούνται από έναν κοινό ρυθμό, έναν ρυθμό που επιτρέπει στο άτομο να επικοινωνήσει μέσα από τα συναισθήματα και τις επιδιώξεις του γενικά με την ανθρωπότητα», όπως αναφέρει χαρακτηριστικά ο Γιουνγκ.

Επίλογος

Αντιλαμβανόμαστε πως όλα αυτά μοιάζουν υπερβολικά όταν η αρχιτεκτονική έχει να αντιμετωπίσει συγκεκριμένα κτιριολογικά προγράμματα, λειτουργικές απαιτήσεις, κατασκευαστικές δυσκολίες και δομικούς περιορισμούς. Δεν αρνείται κανείς τη σημασία τους. Όμως, κάποιος που ενδιαφέρεται πραγματικά να ικανοποιήσει μέσα από την αρχιτεκτονική όλες τις ανάγκες του ανθρώπου, θα πρέπει να λάβει υπ' όψιν του και την ανάγκη για του σύμβολα και για ισορροπία στη ζωή του. Το αρχιτεκτονικό έργο μπορεί να συμβάλλει σε αυτό, καθώς μεταχειρίζεται σύμβολα και μιλά κατευθείαν στην ψυχή. Αυτή είναι η διαφορετική αντιμετώπιση που θέλουμε να προτείνουμε. Θα μπορούσε κάποιος να παρατηρήσει ότι μοιάζουμε με Δον Κιχώτης, που δεν μπορούν να ξεστραβωθούν και να δουν επιτέλους ότι «δεν υπάρχουν γίγαντες, μόνο ανεμόμυλοι / όχι σύμβολα, μόνο κτίρια». Θα μας έλεγε δηλαδή ότι προσδίδουμε σε αυτό ιδέες και φαντάσματα από το παρελθόν, ενώ δεν υπάρχουν. Με λίγα λόγια, θα εννοούσε ότι είναι υπερβολικό να μιλάμε για

αλληλεπίδραση ανάμεσα σε ψυχή και αρχιτεκτονική. Εμείς θα του απαντούσαμε ότι ίσως έχει δίκιο.

«*Και μετά τα λόγια αυτά, φώναξε με όλη του την καρδιά στην Δουλτσινέα, ζητώντας της να τον συνδράμει στον κίνδυνο. Ύστερα, προφυλαγμένος καλά με την ασπίδα του και με το δόρυ προτεταμένο, όρμησε (όσο γρήγορα μπορούσε να καλπάσει ο Ροσινάντης) πάνω στον πρώτο ανεμόμυλο που βρέθηκε μπροστά του και του κατάφερε ένα χτύπημα στο φτερό. Ο άνεμος όμως το γύριζε με τέτοια δύναμη που έκανε το δόρυ κομμάτια, παίρνοντας μαζί του άλογο και καβαλάρη και πετώντας τους αρκετά πιο πέρα στο χώμα. "Θεέ μου βόηθα!" είπε ο Σάντσο. "Δεν σας είπα εγώ να προσέξετε καλά τι κάνετε; Ότι δεν ήταν παρά ανεμόμυλοι κι ότι ο καθένας τους γνωρίζει, εκτός κι αν έχει γίγαντες μέσα στο κεφάλι του;"* …» -Μιγκέλ ντε Θερβάντες, *Δον Κιχώτης*.

Βιβλιογραφία

Ψυχολογία

Jung, C. G. (1964). *Ο άνθρωπος και τα σύμβολά του*, Αθήνα: Αρσενίδης.

Jung, C. G., (1998), *Η ολοκλήρωση της προσωπικότητας*, Αθήνα: Σπαγείρια.

Jung, C. G. (1993). *Το πρόβλημα του τετάρτου*, Αθήνα: Σπαγείρια.

Jung, C. G. (2007). *Εισαγωγή στην ψυχολογία*, Αθήνα: Ιάμβλιχος.

Jung, C. G. (1988). *Το πνεύμα στον άνθρωπο, στην τέχνη και τη λογοτεχνία*, Αθήνα: Ιάμβλιχος.

Jung, C. G., Kerenyi, C. (2008). *Η επιστήμη της μυθολογίας*, Αθήνα: Ιάμβλιχος.

Αρχιτεκτονική

Adjmi, M., and Rossi, A. (1997). *Architecture 1981-1991*, Princeton: Princeton Architectural Press.

Feireiss, K., and Libeskid, D. (1999). *Jewish Museum*, Berlin: Ernst & Sohn.

Hauser, A. (1989) *Κοινωνική ιστορία της τέχνης*, (4 τόμοι), Αθήνα: Κάλβος.

Jencks, Ch. (1990). T*he New Moderns: From Late to Neo-modernism,* Winterbourne, Berkshire: Academy Editιons.

Jencks, Ch., and Abrams, H.N. (1982). *Architecture Today*, Vicroria, Canada: Abe Books.

Klotz, H. (1990). *The History of Postmodern Architecture*, Cambridge, MA: The MIT Press

Μπίρης, Δ. και Μπίρης, Τ. (1993). Αρχιτεκτονική: Φαντασία και πραγματικότητα, *Αρχιτεκτονικά* Θέματα, *27*, 105-112.

Olivetti, M. (1967). *Il Tempio Simbolo Cosmico*, Roma: Edizioni Abete.

Προκοπίου, Γ. (2005). *Ο Κοσμολογικός Συμβολισμός του Βυζαντινού Ναού*, Αθήνα: Πύρινος Κόσμος.

Rapoport, A. (2010). *Ανώνυμη αρχιτεκτονική και πολιτιστικοί παράγοντες,* Αθήνα: Μέλισσα.

Rossi, A. (1991). *Η αρχιτεκτονική της πόλης*, Θεσσαλονίκη: University Studio Press

Rowe, C. and Koetter, F. (1984). *Collage City*, Cambridge, MA: The MIT Press

Snodin, M., and Schinkel, K.F. (1991). *A Universal Man*, London: Yale University Press

Στεφάνου, Ιουλ. και Στεφάνου Ιωσ. (1999). *Περιγραφή της Εικόνας της Πόλης*, Αθήνα: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις ΕΜΠ.

Wilford; M., Muirhead, T. (1994). *James Stirling, Michael Wilford, and Associates: Buildings and Projects,* London: Thames & Hudson

Page left intentionally blank

ARCHIVE ISSN 2654-2366 EBE/NLG